

الأخلاق في الفكر العربي المعاصر

دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية
الحالية في الوطن العربي

د. أحمد عبد الحليم عطية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م



دار الثقافة للنشر والتوزيع
مناخ سيف الدين الهراني - القاهرة
٩٠٤٦٩٦ / ت

الأخلاق في الفكر العربي المعاصر

دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية
الحالية في الوطن العربي

د. أحمد عبد الحليم عطية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين الهرشي - القاهرة
ت / ٩٠٤٦٩٦

إهداء

الى جيلى الذى تتعدد أسمائه ورموزه

والذى يحلم بثقافة جديدة للواقع تعيد صنمه أفضل *

أحمد عبد الحليم عطية

مقدمة

تكاد تكون الدراسات الأخلاقية فى ثقافتنا العربية أقل التخصصات الفلسفية التى تحظى بالاهتمام والبحث من قبل الباحثين المحدثين ، وان كان قد ظهر فى الأونة الأخيرة بوادر اهتمام نرجسو أن يستمر ويتعمق ويزداد .

ويبدو أن نقص الكتابة فى هذا المجال تقليدا قديما فى الفكر العربى الإسلامى . ورغم أننا يمكن أن نعيد قراءة هذا الفكر قراءة جديدة من وجهة نظر علم الأخلاق حيث تتضح لنا أهمية ما قدمه علماء المسلمين من دراسات يتصافر فيها البحث السياسى بالأخلاقى (الفارابى ابن أبى الربيع — العامرى) كما تتضح هذه الأهمية فيما يقدمه علماء الكلام من مناقشات حول الفعل ، والاستطاعة والحسن والقبح مما يجعلهم من أوائل من عنوا بالبحث الأخلاقى وكذلك ما قدمه الصوفية الذين مثلت إسهاماتهم فى التصوف إسهاما فى الأخلاق . والفلاسفة وان كان معظم انتاجهم فى مجال الأخلاق ذا صبغة يونانية ، أو فى أحسن الأحوال ينتهى تحت مفهوم « الحكمة الخالدة » عندهم التى تستمد من اليونان والفهرس وحكماء الهند وأقوال الرسول والصحابة . بحيث يكون هذا الإسهام العربى الإسلامى موضع قراءة جديدة .

وهناك أيضا حتى مع هذه القراءة المقترحة شعورا عاما لدى الباحثين المحدثين بشيئين : أولا قلة الإسهام الإسلامى فى الدراسات الأخلاقية أو بمعنى آخر قلة ما نقلوه فى مجالات العلوم الأخرى كالنطق مثلا .

ثانيا : قلة الدراسات حول هذا الإسهام وبالطبع المقصود قلة البحوث التى تعرض لجهود الفلاسفة أو المتكلمين أو الصوفية ، والكشف عن كتاباتهم وتحقيقها ، أو التعرض لفيلسوف أو متكلم أو اتجاه كلامى أو صوفى بالبحث والدرس .

(ج)

ولكن ما نحن بصدده وهو النقض الذى نستشعره فى هذه الدراسات — وانجازه يمثل طموحا نتمنى أن نسهم فيه ، سواء فى أطره العامة أو بعض النقاط المتخصصة — هو أولا إعادة النظر فى الدراسات الأخلاقية فى الفكر العربى الإسلامى سواء فى فترة ازدهاره فى العصور الوسطى ، أو فى فترة السعى لحيائه فى العصر الحديث، وهو هدف أولى يستلزم النظر فى النتائج الأخلاقى العربى الإسلامى ويقتضينا هذا الهدف تحديد مصادر الدراسة التى نراها تتمثل فى ثلاث : ما حقق من مؤلفات القدماء ، وما ترجم من كتابات الغربيين ثم الدراسات الأخلاقية الحديثة ذات الطابع الابداعى والتى يمكن أن يندرج تحتها أسهام المحدثين الفعلى ليس فى التأريخ والبحث والتحقيق والنقل ولكن فى المشاركة الفعلية فى مناقشة قضايا علم الأخلاق ، وهو الهدف الثانى والأهم الذى نطمح فى ادراكه .

وهذه النوعية الثالثة من الدراسات ، وهى ما زالت فى معظمها حتى الآن تتجه الى أحد الاتجاهين السابقين : أما تناولاً للفكر الأخلاقى العربى الإسلامى ، دراسة لاعلامه أو تحقيقاً لبعض نصوصه أو تبيناً لعلاقته بالفكر اليونانى السابق له أو الأوروبى اللاحق عليه أو هى من جهة ثانية عرضاً للاتجاهات الأخلاقية فى الفكر الأوروبى (الطويل — بدوى العوا) ، وترجمة لبعض اسهاماته . أما ما تبقى من اسهامات مفكرينا المحدثين فلا يزال يتقدم على استحياء وربما يخشى الاعلان عن همومه ، واهدافه وطموحاته فى مناقشة قضايا الأخلاقية الحالية ذات الالاحاح المتزايد . وأهمها التساؤل عن دور الأخلاق نفسها فى المجتمع المعاصر ، والعلاقة بينها وبين السياسة والقضايا الأخلاقية لمشكلات العمل وعلاقة الرئيس بالمرؤسين والعلاقات الأسرية والأهداف والغايات الانسانية فى العصر الحالى ودور ومسؤولية الانسان تجاه كل ما يجابهه ... الخ .

ومهمة دراساتنا الحالية وما يليها — وهى جزء من ثلاث دراسات —

(ح)

تمهيد السبيل نحو إقامة علم أخلاق عربي إسلامي معاصر • وما يشغلنا في الحقيقة في هذه الدراسات هو بيان نظرة المفكرين العرب المحدثين إلى الأخلاق فالهدف كما يتضح من العنوان الرئيسي « الأخلاق في الفكر العربي المعاصر » يتسع ليشمل كل ما قدمه العرب المحدثون من كتابات تكون أساس الدراسة •

وإذا قسمنا الاسهامات الحديثة في الأخلاق إلى : تحقيقات وترجمات ودراسات فإن الأولى منها (التحقيقات) تساهم في دراسة الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي • والثانية (الترجمات) تتدرج في إطار الدراسات الأخلاقية في الفلسفة الغربية الحديثة ، والثالثة وهي موضوع البحث الحالي ، وهو كما ينص عنوانه الفرعي دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية في الوطن العربي ، وهي دراسة لا تقتفى بتناول نتاج رواد الفكر الأخلاقي في قطر معين بل تتشير إلى اسهامات كثيرا من الأساتذة في مصر وسوريا والأردن ولبنان والعراق وغيرها كما يتضح في ثانيا البحث •

وقد تناول البحث الحالي في مقدمة وسبعة فصول الموضوعات الآتية : البدايات الأولى للدراسات الأخلاقية الحديثة التي ظهرت منذ بداية القرن الحالي ، وهي تترواح بين الترجمة والتأليف • وقد تحدثنا عن الترجمة في الفصل الأول خاصة لدى أحمد لطفي السيد الذي ترجم كتاب أرسطو « الأخلاق إلى نيقوماخوس » لأن الترجمة كانت جزءا هاما في تفكير لطفي السيد أولا ولاثر الكتاب على الباحثين اللاحقين الذين اندفعوا بسبب هذه الترجمة إلى إعادة النظر في الفكر العربي وعلاقته بالفكر اليوناني وساد ذلك لدى أسماعيل مظهر الذي قدم لنا دراسة هامة عن فلسفة اللذة والألم وهي بالاضافة إلى كونها تعيد النظر في المذهب القورينائي في اللذة والألم عند أرسططس تكمل جهد

لطفي السيد الذي قدم العقلانية الأرسطية وتستوفي نقصا كبيرا في معرفة العرب بالتيارات الأخلاقية الحسية اللذنية عند اليونان • وقد تواكب ذلك مع اسهام الباحثين ترجمة وتأليفها في الدراسات الأخلاقية خاصة بتأثير الجامعة الأهلية وما يلقي فيها من درس فلسفي اشتمل ضمن ما اشتمل عليه الأخلاق • كما ظهر ذلك لدى الكونت دي جلارزا من المستشرقين وكل من : سلطان بك محمد وطنطاوى جوهرى من المصريين • وأيضا فيها قدمه أحمد أمين في كتابه « الأخلاق » الذي ظل لفترة طويلة المرجع الهام والأساسى وربما نرى مجال الأخلاق •

وتأتى في نفس السياق الذي يستلهم الفكر الغربى عامة واليونانى خاصة ترجمات ودراسات : أبو بكر زكري الذي أسهم تعدد وافر من الأعمال ومحمود زقزوق في كتابه « مقدمة في علم الأخلاق » ، فيصل بدير عون وسعد عبد العزيز « دراسات في الفلسفة الخلقية » وامام عبد الفتاح امام « فلسفة الأخلاق » وأحمد خواجه « الأخلاق النظرية والتطبيقية » • ويكمل هذا التوجه وينضج لدى نجيب بلدى الذى تحول من باحث في مجال الأخلاق الى مبدع يقدم لنا تصورا متميزا ذو صفة دينية في كتابه « مراحل الفكر الأخلاقى » •

ويختص الفصل الثانى بدراسة « الأخلاق الاجتماعية » التى ذاعت وانتشرت بفضل سيادة الثقافة الفرنسية واتجاه معظم مبعوثى هذه الفترة — العشرينات الأولى من هذا القرن — الى فرنسا • ويتضح ذلك لدى أول من تبنى اتجاهات هذه المدرسة ، منصور فهمى — وهو أول قام بتدريس الأخلاق بشكل مستقل عن غيرها من العلوم بالجامعة المصرية — وهو فى حاجة الى دراسة اشمل نتوقف على عثورنا على محاضراته المفقودة والتي يتضح منها المنهج الاجتماعى فى تناول المسائل الأخلاقية والذي ظهر بوضوح فى دراسته للدكتوراة بباريس • ويليه عبد العزيز عزت الذى قدم العديد من الدراسات الأخلاقية بالمنهج ذاته وهى تعطينا صورة أكثر تعبيراً عن توجهات هذه المدرسة •

وبالإضافة الى جهود هذين الرائدتين نتناول ما قدمه كل من السيد محمد بدوى الذى درس أصول المذهب الاجتماعى فى الأخلاق وقدم عدة دراسات مع بعض الترجمات عن الأخلاق الاجتماعية • وقبارى اسماعيل الذى قدم بدوره دراستين فى قضايا الأخلاق من وجهة نظر علم الاجتماع •

ويتناول الفصل الثالث الأخلاق الوجودية أو التى تسير فى هذا الاتجاه • وبالمطبع تأتى جهود عبد الرحمن بدوى فى المقام الأول حيث قدم عدد من الدراسات تعلن انتمسابه الى هذا الاتجاه وتناقش امكانية قيام أخلاق نعى اطاره ، وكان من المهم أن نشير الى مؤلفاته وتحقيقاته التى تنصب فى الغالب فى اطار اهتمامه البارز برصد التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية وتمثلت هذه الجهود فيما يخصنا فى مجال الأخلاق فى نشره عدة نصوص أهمها تحقيق ترجمة أسحق بن حنين لكتاب «الأخلاق الى نيقوماخوس» ١٩٨١ وان كانت الحقيقة تقتضى ذكر اشارة ماجد فخري الى هذا المخطوط واعلانه عنه واعتماده عليه ١٩٧٨ فى بحثه عن الأخلاق عند ابن رشد فى بحوث الذكرى المئوية لثامنة لوفاته •

ويتناول فى هذا الفصل أيضا ما قدمه عادل العوا — الذى أفادت كتاباته وترجماته معظم الباحثين فى الأخلاق والقيم — من اسهام خاص تحت عنوان الأخلاق المشخصة والتى عبر عنها فى عديد من كتاباته •

وتأتى دراسات زكريا ابراهيم الأخلاقية لتؤكد على الجانب الذاتى الفردى مقابل الاتجاهات الجماعية الشمولية التى سادت فى تلك الفترة ويدعو الى الأخلاق الانسانية التى تقوم على الاختيار والحرية فى اطار علاقة الانسان بالمثل واماكنيات الانسان فى الكشف عن الأخلاق ورؤية القيم من خلال ذاتيته المبدعة فى اتجاه أقرب الى الوجودية المؤمنة التى شغلته أكثر من غيرها •

والفضل الرابع عن الأخلاق العقلية وهو مخصص لنتناول المثالية المعتدلة عند توفيق الطويل. الذى يعد بحق رائد الدراسات الأخلاقية فى العربية والريادة هنا ليست ريادة زمانية بل ريادة تتضح فى اسهامه الجاد والمتواصل فى اثراء المكتبة الأخلاقية بالوفير من الدراسات وتوجيه أنظار الباحثين الى هذا المجال وكتابتنا الحالية هو تحية متواضعة له واعترافا بفضله على أجيال الباحثين الذين ارتبطوا به ونهلوا من تبعه الثر .

ويأتى الفصل الخامس عن الأخلاق القومية ليعرض ما قدمه الارسوزى من اسهامات عديدة فى فلسفة البعث القومى خاصة فى ميدان الأخلاق حيث ارتبطت نهضة الأمة عنده بالعودة الى عبقريتها التى تتمثل فى اللسان العربى . وهو يقدم لنا تحليلات هامة للأخلاق العربية أشبه ببرنامج للبعث العربى والنهضة القومية .

ويتناول الفصلين الأخيرين السادس والسابع الأخلاق الفلسفية الإسلامية ، والأخلاق القرآنية لبيان توجه أساسى فى الدراسات الأخلاقية يكاد يكون هو السائد . وقد ميزنا بين هذين الاتجاهين لاختلاف كل منهما عن الآخر . وخصوصا لأولهما الفصل السادس . عرضنا فيه عدة جهود لباحثين ومفكرين عرب بادئين بما قدمه : محمد يوسف موسى من دراسات عن فلسفة الأخلاق فى الاسلام . وأحمد صبحى الذى سعى لتحديد نسق للفلسفة الأخلاقية عند المسلمين متميزا عن النسق الأرسطى . ودراسات ماجد فخري للفكر الأخلاقى العربى . وكتابات ناجى التكريتى فى بيان النزعات الأخلاقية عند مفكرى الاسلام . وتحقيقات سبحانه خليقات لكتاب الفارابى الأخلاقية ودراسات لفلاسفة القرن الرابع الهجرى أمثال السجستانى ويحيى بن عدى . ودراسة عبد الحى قابيل « المذاهب الأخلاقية فى الاسلام » مثل مذهب السعادة والواجب .

ويأتي الفصل السابع والأخير عن « الأخلاق القرآنية » تميزا لها عن الأخلاق الإسلامية لدى الفلاسفة فأصحاب هذا الاتجاه وهم يخونون مدرسة متميزة من أساتذة دار العلوم يقصرون مصادرهم الأخلاقية على القرآن والسنة - وفي هذا اختلافهم عن أصحاب الأخلاق الإسلامية الذي تتسع مصادرهم لتضم إسهامات الفلاسفة - وهم في هذا يتابعون جهود الرائد المؤسس لهذا الاتجاه محمد عبد الله دارز في « دستور الأخلاق في القرآن » . ويتناول الفصل في عدة فقرات جهود الرائد كما ظهرت في هذا العمل الهام . ثم « الاتجاه الأخلاقي في الإسلام » كما عالجه مقدار يالجن في عدة دراسات وأبحاثاته تمثل إسهام المدرسة الأخلاقية لدار العلوم وفي نفس الاتجاه تأتي دراسة أحمد عبد الرحمن « الفضائل الأخلاقية في الإسلام » وكل من الجليلند في تأكيده على الأخلاق في الفكر الإسلامي خاصة كما تتجلى لدى علماء الكلام في مشكلة الخير والشر ، وأبو اليزيد العجمي الذي شغل بالأخلاق لدى الصوفية ودرس الأخلاق بين العقل والنقل وحقق كتاب الأصفهاني « الذريعة إلى مكارم علوم الشريعة » . وكما يقوم هذا الاتجاه القرآني على مصادر أساسية ، فهو بالطبع يتخذ موقفا مما عداها خاصة الأخلاق الغربية ، أي أنه يقف على طرفي نقيض مع من استعانوا بالأخلاق الغربية لتكوين ثقافة عربية جديدة - ممن درسناهم في الفصل الأول - ويمثل هذا الموقف دراسات كل من حسن الشرقاوي ومحمد عبد الله الشرقاوي .

أما بعد فقد حاولنا خلال هذه الفصول نقتبع الجهود المختلفة في الكتابة الأخلاقية ورسم منحنى لتطور هذه الكتابات وقد التزمنا الوصف وتجنبنا الآراء التقويمية وابتعدنا قدر الامكان عن إصدار الأحكام فالمنهج الموضوعي يقتضى بيان المصادر وعرضها بصدق دون تدخل أهواء أو ميول ذاتية وللقارئ أن يتابع ما قدمنا وأن يكون لنفسه وجهة النظر الخاصة به فربما يكمل ما هدئنا إليه . وما تتابع الاتجاهات

الأخلاقية وعرضها على هذا الترتيب وهذا البناء الا تتبع وصفى
لها - فى الغالب - لم تتدخل فيه الا قليلا ربما من أجل بيان العلاقة
بالمغرب حيث وجدنا هذه العلاقة بارزة فى الفصل الأول بينما ساد انتقاد
الغرب فى الفصل الأخير وإذا كان أى عمل صورة يحددها الكاتب
وتصور يسعى لتقديمه للقراء * فان تحدد الصور ربما يكون أصدق
تعبيرا فى تبيان الحقيقة من مختلف جوانبها *

أحمد عبد الحليم عطية

شبرا فى أغسطس ١٩٨٩

الفصل الأول

الأخلاق اليونانية

فى الفكر العربى الحديث

أولا — أحمد لطفى السيد : أرسطو مكون للفلسفة العربية الحديثة :

يمهد أحمد لطفى السيد الطريق نحو الفكر الغربى خاصة فى أصوله القديمة فى الفكر اليونانى ومن هنا فهو يحدد بداية التوجه نحو الفلسفة اليونانية فى العصر الحديث . وزعم كثرة الكتابات الأخلاقية فى العربية منذ بداية القرن أو ربما قبله الا ان ترجمة أحمد لطفى السيد لكتاب أرسطو « الأخلاق الى نيقوماخوس »^(١) تعد بداية مرحلة هامة فى تاريخ علم الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر . لقد كانت هذه الترجمة كما يقول طه حسين حدثا أدبيا ذا خطر فان ظهور مثل هذا الكتاب بقلم مثل هذا المترجم ليس من الحوادث الأدبية التى ألفناها أو اتاح لنا الدهر أمثالها فى مصر من حين الى حين^(٢) . يربط طه حسين بين أرسطو ولفطفى السيد حين يقول : « سمى العرب زعيم الفلسفة اليونان المعلم الأول وكانوا فى ذلك منصفين وأنا أزعم ان الأستاذ أحمد لطفى السيد معلمنا الأول فى هذا العصر^(٣) » وان حق هذا فى جميع الأمور فهو ان حق بان يصح فى مجال الأخلاق حيث يمثل أحمد لطفى السيد بداية التوجه الى الأخلاق العربية أو بصفة أخص الى الأخلاق اليونانية (الأرسطية) ومن هنا ضرورة البدء بدراسته وبيان جهوده الفلسفية .

والحقيقة أننا ما زلنا فى حاجة الى قراءة فلسفية — حضارية لأعمال المعلم الأول الفلسفية التى تعد الأساس لفهم الدور الحضارى

لأستاذ الجيل باعتباره المعبر عن تطلعات الارستقراطية المصرية —
فى التقدم والتمدن والرقى على النمط الغربى وباعتباره طليعة الصفوة
المثقفة فى ريادة الفكر المصرى وتأصيله — وتحدد فى ذات الوقت
مكانته الرئيسية فى المدرسة الفلسفية المعاصرة التى تميزت انطلاقا
منه عما عداها من اتجاهات * فللأستاذ اهتماماته وقراءاته وكتابات
الفلسفية التى ميزت مرحلة طويلة من حياته * فقد اتصل بفيلسوف
الشرق جمال الدين الأفغانى وفيلسوف الإسلام محمد عبده ودرس
ترجمات أحمد فتحي زغلول لكلاسيكات السياسة والاجتماع وترجم
هو أعمال أرسطو الاجتماعية والسياسية والأخلاقية وفى مقدمتها
كتاب الأخلاق *

ورغم ذلك فإن الاهتمام قليل للغاية بهذه الناحية لدى رائد الفكر
الفلسفى المصرى ومؤسس المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر *
رغم وجود عدة جهود حاولت تلمس الخطاب الفلسفى عند أستاذ
الجيل وهى : أما دراسات عامة تتناول « لطفى السيد فيلسوفا »
« أميرة حلمي مطر » و « لطفى السيد الفيلسوف » د. الاهوانى
أو دراسات مقارنة تربط بينه وبين محمد عبده « أستاذ الجيل
والأستاذ الإمام » د. عثمان أمين أو دراسات متخصصة تعرض
لترجماته لأرسطو « عبد الرحمن بدوى » والحقائق ان الدراسة
النحضرية عليها ان توفر الوسائل المختلفة التى تبرز جهود وانجازات
الرؤد ومكانته فى حياتنا الفكرية من أجل إبراز العلاقة بين الأساس
الليبرالى لتفكيره الاجتماعى والسياسى والأساس العقلائى لخطابه
الفلسفى باعتباره دعامتا مشروعه النهضوى ، الذى كان له تأثيره
التأثير فى المجالين العقلى والنظري * وإن كان تأثيره فى المجال
الثانى أقوى ونحن نسعى فى هذا البحث الى إبراز الاسهام
النظري لأستاذ الجيل الذى أكد عليه كثيرا من الباحثين والذى اتضح
أثره فى توجهات الفكر المصرى المعاصر فى النصف الأول من القرن
العشرين وإن كان اهتمامنا بطبيعة الحال يتعلق أكثر بالناحية الأخلاقية *

ترتبط جهود أستاذ الجيل الفلسفية بالنهضة المصرية الحديثة ولا تنفصل كتاباته وترجماته عن آمال وتطلعات المصريين في التقدم والرقى وقد أشار الدكتور الياهو الى هذا الارتباط في مقدمة ترجمته لكتاب النفس لأرسطو ١٩٤٩ حين يقول : « اذا كانت مصر قد أخذت ترتقى سلم الحضارة بخطوات واسعة في نهضتها الحديثة فقد فطن المشتغلون بالفلسفة الى وجوب نقل الأمهات الخالدة [الى العربية] وتصدر الحركة أحمد لطفي السيد » (٤) .

لقد عرف الأستاذ « بالفيلسوف » عند كل من كتب عنه • وتدلنا سيرة الفيلسوف على اهتمامه الدائم بالفلسفة وما يتصل بها فقد درس مبادئ المنطق بكلية الحقوق بمصر • ومبادئ الفلسفة والاجتماع في الدراسات الصيفية بجامعة جنيف بسويسرا • ويرى بدوى انه ربما غشى بعض دروس الفلسفة أثناء زيارته لباريس (٥) • وتظهر مقالاته في الفترة ما بين ١٩٠٧ - ١٩١٤ على انه كان ذا اطلاع غير قليل على كتب الفلسفة ثم تزايد اهتمامه بالفلسفة منذ ١٩٢١ وكانت أولى ثمار هذا الاهتمام ترجمته « الأخلاق الى نيقوماخوس » ١٩٢٤ وظل هذا الاهتمام ينمو ويتسع طولا وعرضا ويتناول سائر الفلاسفة اليونان •

لقد اتسعت وتنوعت اهتمامات لطفي السيد ولم تقتصر على ترجماته لأرسطو ويهتما قبل تناول هذه الترجمات أن نشير الى ترجماته الفلسفية التي تتجاوز الفلسفة اليونانية والعقلانية الأرسطية في جانبها الأخلاقي السياسي خاصة ، فالاهتمام بأرسطو تركز في المجال الاجتماعي وهو نفس التوجه النظري الذي ربط تفكير لطفي السيد بالفلاسفة المحدثين سواء أصحاب العقيد الاجتماعي من فلاسفة التنوير في فرنسا أم أصحاب الليبرالية من فلاسفة الحرية والمنفعة العامة في انجلترا وهي توجهات أخلاقية سياسية في المقام الأول • لقد عرف لطفي السيد بأنه داعية أرسطو في الشرق ويكتب

محمد حسين كامل : « لم يكن عفواً أن يكون الداعية الأكبر الى أرسطو في مصر الحديثة هو أحمد لطفي السيد بل لم يكن بدا من أن يكون الأمر كذلك » ووجوده في هذا الطور من حياتنا الفكرية حادث هام في مصر ، لأنه جعل من فلسفة أرسطو أساساً من أسس التفكير الحديث في مصر ، فوجهنا بذلك وجهة معينة على أسس متينة كنا في أشد الحاجة إليها ما دامنا سائرين في طريق المدنية الغربية التي أساسها الفلسفة اليونانية مهما تشعبت بها المذاهب بعد ذلك » (٦) .

والحقيقة أن الفلسفة اليونانية والدعوة الى أرسطو وسيلة الى غاية هي المدنية الغربية وقد أدرك طه حسين ذلك وأكد تجاوز دعوة أستاذ الجيل وخطابه الفلسفي لأرسطو والفلسفة اليونانية . فهو « داعية الفلسفة بوجه عام ، والفلسفة السياسية بوجه خاص قبل أن يكون داعية أرسطو » . بل أنه في تقديمه لأرسطو يقدم منه الجانب الأكثر أهمية لحياة الانسان جانب الأخلاق والسياسة ولا يقدم تلك الصورة التقليدية المعروفة عنه ، يقول طه حسين : « وقد كنا نحن الأزهريين نعرف اسم أرسطو لكثرة ما كنا نسمعه في دروس المنطق والفلسفة والتوحيد » . ولكننا لم نعرف من أرسطو طاليس الا انه فيلسوف يوناني يحسن الكلام عن الهيولى والصورة وعن الجوهر والعرض ، وعن الوجود والمعدوم وعن الحد والرسم والقياس وإذا لطفي السيد يظهرنا ان أرسطو طاليس هذا يحسن أشياء أخرى كنا نفتن بها في ذلك الوقت أشد الفتنة وهي الأخلاق والسياسة » (٧) .

ويتضح هذا الاهتمام بالفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية في أحاديث ومقالات لطفي السيد التي تفصح عن آراء الرجل وفي الوقت نفسه عن مصدر هذه الآراء فهو في دعوته الى تحرير المرأة كان يرجع الى مبدأ الحرية الذي استقاه من قراءاته في كتب الغرب ثم يرجع الى مبدأ المقتعة الذي كان يسود التفكير السياسي والأخلاقي في إنجلترا وقد ذكر غير مرة أنه كان يتبع هذا المبدأ الذي نادى به

بنظام وجون ستيورات مل • ويقضى مبدأ المنفعة ان كل قانون يجب أن يوضع وينفذ من أجل الخير العام وأن معنى المنفعة ان يعم أكبر قدر من الخير على أكبر عدد من الناس •

وبالإضافة الى الاهتمام بنظرية العقد الاجتماعى التى تعد أساس الليبرالية الحديثة وفلسفتها الغالبة ، ومذهب المنفعة العامة الذى يعد أساس الأخلاق والسياسة • فقد اهتم لطفى السيد اهتماما كبيرا عرف عنه وغلب عليه هو الاهتمام بالتطور أو « النشوء والارتقاء » هذه النظرية ذات التأثير الواسع على المفكرين العرب فى نهاية القرن الماضى وبدايات هذا القرن •

هذه الاهتمامات المتنوعة التى شغلت رائد الفكر الفاسفى المصرى تمثل أساس دعوته فى النهضة والرقى ، لذا يجب أن تنتقل الى المثقفين المصريين فالمعلم عليه نقل العلم والتعليم وقد اختار لطفى السيد لذلك عدة سبل أحداها الدروس المسائية التى كان يلقيها بمقر الجريدة • والسبيل الثانى انه كان يتخير الذين يحسنون اللغة الفرنسية والانجليزية ويعطيهم بعض الكتب ويكلفهم أن يحاولوا ترجمتها وان يظهروه على نتائج هذه المحاولة • بالإضافة الى ما كان يقوم به من ترجمات تمثل نقل الأفكار التى يؤمن بها ويدعو اليها ويرأها أهم وسيلة للنهضة والتقدم الحضارى •

كانت الترجمة هى النافذة التى فتحت الفكر الغربى أمام العرب ووسيلتهم فى التعرف على انجازات الحضارة الغربية فى عصورها المختلفة • وقد تم ذلك فى عصر الترجمة الأول حين التقت الحضارة العربية الاسلامية عبر السريان بالحضارة اليونانية مثلما حدث فى عصر النهضة العربية الحديثة فى عصر الترجمة الثانى بعد تفتح العرب على أوروبا ويمثل لطفى السيد — بعد الطهطاوى — النموذج المثالى لهذا العصر مثلما يمثل مترجمى دار الحكمة — حنين ، واسحق

وجيش بن الاعسم — النموذج المثالي القديم فى العصر العباسى
ويمكن المقارنة بين النموذجين باعتبارهما تعبيراً عن موقفين حضاريين
أساسيين فى تاريخ الفكر العربى تجاه الغرب •

وسوف تعرض هنا فهم لطفى السيد للترجمة باعتبارها وسيلة
للنهضة وقد قدم لنا هو هذا الفهم فى حديثه عن أحمد فتحي زغلول :
« الذى نظر نظرة صادقة الى حال الأمة المصرية وحكومتها فرأى اننا
أحوج ما نكون الى معرفة المثل الأعلى الذى نبغى الوصول اليه من
نظاماتنا السياسية والاجتماعية حتى نتحد اطماعنا الوطنية على طريقة
عامة واضحة : ورأى فوق ذلك أن أول خطوة يخطوها المصلحون
العلميون هى نقل العلم الى أوطانهم بالترجمة وان هذه الطريقة كانت
هى ألفت باء النهضة العلمية فى كل أمة وفى كل زمان » • والترجمة
هى تعبير عن المترجم ، عن أهدافه وغاياته عن رغبته فى النهضة
والتقدم (٨) •

وهو يرى ان الترجمة وسيلة الى النهضة وتلبية لحاجات تاريخية
يستشعرها المجتمع فاذا كان قد توجه الى أرسطو فهو لم يترجم كتابات
أرسطو بل اختار منها ما يلائم حاجات عصره ويلبى الأهداف التى
يتطلع اليها • وان كان العرب فى عصر الترجمة الأول قد توفقوا عند
كتابات فلسفية معينة واهتموا بجوانب أكثر من غيرها فان أحمد لطفى
السيد الذى استخدم الترجمة كخطوة فى سبيل ابداع العلم والفلسفة
لم يتوقف عند نفس الموضوعات التى توقف أمامها المترجمون الأوائل •
لقد اهتم العرب فى نهضتهم الأولى بالميتافيزيقا والجواهر والأعراض
والعقول العشر كما اهتموا بالمنطق وكثرت ترجماتهم وشروحهم
وتلخيصاتهم على منطق أرسطو • ومقابل ذلك اهتم أستاذ الجيل ووجه
انتباهه وانتباهنا بجانب قل اهتمام العرب الأوائل به وهو الجانب السياسى
والأخلاقى أو الفلسفة العملية • وكان من الطبيعى اتفاقاً مع دوره
ومهمته التاريخية فى التنوير العقلى والثقيف السياسى والدعوة الى

الفردية والحرية حدوث هذا الاهتمام • لقد اختار من كتب أرسطو مؤلفاته في السياسة والأخلاق والاجتماع وهي ابقاها على ائمن وأقربها الى تفكيرنا الحديث ، وليس الأمر كذلك فى كتبه الأخرى التى فقدت كل قيمتها الا التاريخية » •

يتساءل كل من اهتم بالإناحية الفلسفية عند لطفى السيد عن سبب اتجاهه وتفضيله لأرسطو حين ترجم الفلسفة الى العربية • وتأتى الاجابة فيما صرح به لطفى السيد فى تصديره ترجمة « الأخلاق الى نيقوماخوس »^(٩) • والحقيقة ان هذا التساؤل يحتوى ضمنا عدة مسائل : أولها الايمان بقيمة الفلسفة الأرسطية وانها هدف وغاية فى ذاتها ، وضرورة ترجمتها الى العربية لاتفاقها مع المؤلف من عقائدنا وانها تمثل الفلسفة العربية أو ان الفلسفة العربية بمعنى دقيق هى فلسفة أرسطو طاليس • والحقيقة ان صورة لطفى السيد هى صورة الداعية الأكبر الى أرسطو فى مصر الحديثة وأنه أرسطو الى من الطراز الأول ، وان بين الداعى الى أرسطو وبين هذا الفيلسوف من التشابه فى التفكير والتقارب فى الروح ما يجعل فلسفته حية قوية لا مجرد موضوع دراسة تاريخية •

والسؤال الآن حول ضرورة اختياره لأرسطو ، ولفظ ضرورة هنا مقصود سواء من لطفى السيد أو مدرسته ذات التوجه الغربى : طه حسين ، محمد كامل حسين فى اجابتهم عن مثل هذا التساؤل هل نحن فى حاجة الى أرسطو فى عصرنا هذا ؟ والرأى — عندى — كما يقول محمد كامل حسين : ان مصر وقد أخذت كل علمها الحديث عن الغرب « لأبد لها » ان ارادت ان تصل من هزم المدنية الغربية الى غايتها ان يقوم تفكيرها على ما قامت عليه هذه ولا شك ان الفلسفة اليونانية أساس من أساس المدنية الغربية وسيظل التفكير الغربى فى مصر مستعارا ما لم يتطور تاريخ الفكر عندنا على غرار تطوره فى أوروبا^(١٠) • وسنجد لدى طه حسين فى « مستقبل الثقافة

فى مصر » و « قادة الفكر » نفس الاجابة التى قدمها لطفى السيد فى تصدير ترجمته لكتاب أرسطو « الأخلاق الى نيقوماخوس » التى يقول فيها « اذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا وجب علينا أن نجدد الفلسفة العربية التى فقدت أعيانها ولم تبق الا آثارها أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطو طاليس » (١١) . ويقول : « لا جرم أن نتخذ نحن فلسفة أرسطو الطريق الأقرب الى نقل العام الى بلادنا وتأقلمه فيها رجاء أن ينتج فى النهضة الشرقية مثما انتج فى النهضة الغربية » (١٢) . ان فلسفة أرسطو هامة للغاية حيث قدم الرجل كتابات عديدة فى كل فروع العلم يذكرها لنا بالتفصيل لطفى السيد فى تصديره « وفيما يتعلق بـ » فلسفة الأشياء الانسانية « ويسمى الآن بالسوسيولوجيا (علم الاجتماع) على معناه العام فقد ألف كتاب الأخلاق وكتاب السياسة « ذلك الإثر الضخم الذى تتبع خطواته فيه كل من ألف فى السياسة الى الآن » (١٣) .

ومن هنا كان توجه لطفى السيد الى ترجمتها « لذلك اعترمت أن أنقل منها الى العربية أهم أجزائها فنقلت « الكون والفساد » . ولكنى آثرت ان ابدأ بنشر الاجتماعيات [يقصد الأخلاق والسياسة] فانها أسهل تناولاً وأعجل فائدة (١٤) . وللأسف فان أستاذنا لم يقدم دراسة وافية للكتاب أو تمهيد فى علم الأخلاق — وكان حري به ان يفعل — اعتماداً على ما قدمه « بارتلمى سانتيلير » الذى ترجم الكتاب الى الفرنسية ورغم ان البعض يشكك فى ترجمات « هليز » الا ان لطفى السيد التزم حرفياً ترجمته رغم انه كان يلجأ أحياناً الى ترجمات أخرى « كنت أرجع فى ترجمة علم الأخلاق الى ترجمة « تيرو » عند اللبس والغموض وعند الشك » (١٥) . فقد تحرر المترجم العربى أحياناً من المترجم الفرنسى فى النقل لكنه اكتفى بمقدمته فى مذهب أرسطو الأخلاقى وهو أمر جعلنى أشعر بالنقص فى جهد أستاذ الجيل الذى لم يكتب سوى ثلاثة سطور بين فيها ان مذهب أرسطو فى الأخلاق كان أفلاطونياً لا أرسطوطاليا (١٦) . واكتفى بمقدمة المترجم الفرنساوى

حتى لا يغرق الكتاب الأصلي في المقدمات • وانه اقتصر في هذا التصدير على اثبات سيرة أرسطو طاليس ومؤلفاته ونفوذها خلال أنقرون بغاية الاختصار •

وبالاضافة الى جهد أستاذ الجيل في ترجمة « الأخلاق الى نيقوماخوس فقد كتب العديد من المقالات والقي العديد من المحاضرات في مجال الأخلاق وبالطبع فهو يستند في كثيرا منها الى جهده السابق في ترجمة أرسطو نذكر من هذه الكتابات الفصل السابع من كتابه مبادئ في السياسة والاجتماع والأدب ويدور حول « الأخلاق وتربية النفس » ويتوسع الذي يتناول « الأديب وعلم الأدب والأخلاق » بالاضافة للفصل الذي يختتم به كتاب « قصة حياتي » عن الأخلاق وكيف ينبغي أن تكون •

وقد أثارت هذه الترجمة ما هو متوقع منها ، ليس فيما أحدثته عند ظهورها كما يخبرنا طه حسين حيث أثارت جدالا ومناقشات وترحيبا وحوارا كما يتضح في مقالة « شعراؤنا ومترجم أرسطو طائيس » (١٧) • بل وهذا هو الأهم أصبحت مصدرا أساسيا استقى منه كل من كتب في علم الأخلاق حتى اليوم فهي مرجع في معظم الكتابات العربية في هذا المجال ثم وهذا هو التأثير الأكبر حفزها لمفكرين العرب الى استكمال بحث جوانب الفكر الأخلاقي اليوناني ليس عند أرسطو فقط بل لدى كثيرا من الفلاسفة المغمورين الذين لم يشر اليهم أرسطو في كتابه ولم يعرفهم العرب ابان نهضتهم الفلسفية الأولى لعنى بهم القورنيائيون الذين قدم عنهم اسماعيل مظهر كتابه الهام فلسفة اللذة والألم وهو دراسة هامة في فلسفة الأخلاق قام بها بتأثير ترجمة لطفى السيد للأخلاق الى نيقوماخوس •



ثانيا - اسماعيل مظهر وفلسفة اللذة والألم :

ويقدم لنا اسماعيل مظهر دراسة هامة - ربما لم يلتفت اليها من قبل - تدور حول « فلسفة اللذة والألم » تتناول « أرسطوس وشيعته : أصحاب المذهب القوريني مع لمحة الى تاريخ المذهب وتطوره منذ نشأته الى الآن ^(١٨) » . والحقيقة ان اسماعيل مظهر ينطلق من قضية أساسية في تقديمه لهذا العمل ويهدف الى عدة أهداف . هذه القضية هن ان المذاهب الفلسفية كانت أم أدبية (أخلاقية) يجب أن يعاد النظر فيها بين حين وحين شأنها في ذلك شأن التاريخ ذلك ان تطور الاتجاهات العقلية ونشوء المبتكرات واتساع افق المعرفة كل هذه وسائل تجعلنا أقدر على فهم هذه النواحي الغامضة من المذاهب القديمة ^(١٩) . يطالبنا مظهر بما يسمى إعادة قراءة النص وفق لمتطلبات العصر . والعصر الذي يحياه عصر العلم لذا يجب علينا أن نقرأ المذاهب الفلسفية قراءة ثانية . لقد قدم أحمد لطفى السيد قراءة لأرسطو انطلاقا من ان أرسطو عملاق الفكر اليوناني والفكر اليوناني أساس نهضة الغرب في العصر الحديث ونهضة العرب في مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية وبالتالي فهي تساعد في نهضتنا الحديثة .

هل يكون أحمد لطفى السيد انتقائيا يختار عناصر معينة ويترك أخرى هل أرسطو هو الفكر اليوناني هل تعبر فلسفته عن كل الجوانب الانسانية والعلمية التي نحتاج اليها . لقد تجاهل أحمد لطفى الذى نقل أرسطو ، كما تجاهل أرسطو أرسطوبس (أريستيبوس) وبالتالي لم يعرف الغرب هذا الفيلسوف والمهدف اذن عند مظهر تقديم هذه الفلسفة الى العربية لاكمال هذا النقص . وأيضا لأنها - أكثر من فلسفة أرسطو ارتباطا بالعلم ^(٢٠) يبين مظهر ان مذهب أرسطوبس أقرب الى أساليب العلم الحديث من مذهب أرسطو ، فهو مذهب عملي يقوم على أصول ثابتة في جوهر الطبع ويرى ان طرق البحث في الطبيعة الانسانية (علم النفس) تؤيده تأييدا كبيرا فهو يغلب الشهوة والميول على العقل والارادة ويجعل السيطرة في السلوك البشرى خاصة للنواحي

المجردة من قسر القوانين الحديدية تلك التي حاول أرسطو ان يخضع لها الخلق والسلوك^(٢١) . ويرى ان شرح الأصول التي يتكون منها الطبع البشري يتقضى في هذا الوطن للدلالة على أن مذهب أرسطوبس أقرب إلى مطالب الطبع البشري من كل المذاهب الأخلاقية التي ذاعت في بلاد الاغريق القديمة وخاصة فلسفة أرسطو . ان أهمية هذا المذهب في استمراره « ففي عالم الفكر مذاهب فلسفية تنقلت على مدى الزمان وظلت منذ ولدت الى الآن حية فتية فهذه المذاهب خالدة ومن ها ضرورة اعادة النظر فيها من أجل كتابة تاريخ الفلسفة من جديد يقول : « هذه الفكرة الأولية تزودنا بقاعدة ننتحياها في كتابه تاريخ الفلسفة من وجهة جديدة نتخذ فيها هذه المذاهب على أنها أصول الفلسفة وأركان الفكر وغيرها من المذاهب تفاريع عليها وملحقات بها »^(٢٢) . وكتابه فلسفة اللذة والألم يقدمه لنا على أنه تنفيذ جزئي لهذه الفكرة .

فمذهب اللذة والألم في فلسفة الأخلاق ثابت درج مع القرون بدأ من « قورنية » الاغريقية قائما على (أفكار) أساسية في مذهب سقراط وبروتاجوراس ولوسيافوس وديمقريطس ثم عاد الى اليونان فنتشك في ذهني ابيقور بصورة ثم في مدرسة الاسكدرية بأخرى وعند الرواقيين بثالثة ، وأخذ ينتقل خلال العصور الى أن برز في صورة كونها بنتام ومل وأثرا بهما فلاسته المنفعة بدل اللذة^(٢٣) .

يعرض مظهر للمذهب في ستة أقسام الأول : أصول الفلسفة لليونانية ومذهب اللذة والألم والثاني القورينيون والثالث شرح المذهب والاسامه بتاريخه والرابع نقود [انتقادات] ومقارنات والخامس في تطبيق المذهب على الحقائق الجديدة والسادس نظرية المعرفة عند القورنيين^(٢٤) .

وفي البداية يعرض مظهر — في الكتاب الأول — تمهيد للفكر اليوناني وأصالة الفلسفة اليونانية من خلال آراء الباحثين والعلماء ويناقش مسألة هذه الأصالة أو يسمى بالمعجزة اليونانية^(٢٥) ويعرض

لبدايات. ان فلسفة اليونانية التي اختصت. منذ البداية بروح كانت في طبيعتها هليغية ويتناول على التوالي أثر الدين ثم الشعر في الفلسفة ثم يعرض مراحل الفلسفة اليونانية الثلاثة : ليعين ان القورينيون شعبة من المذهب السقراطى . وبذلك يكون مذهبهم تابعا للعصر الثانى من عصور الفلسفة اليونانية . فأرسططس القورينى من تلاميذ سقراط ، ومن أقران أفلاطون ومن معاصرى أرسطو ، اما مذهب الأخلاقى غثابت من حيث الجوهر لا نزاع فيه . حيث ان تحصيل اللذة — فى نظر أرسططس — هى القاعدة فى الحياة ، وهى على الأضد مها يقول كانط « فبينما يخطط كائن خطة فى حساب النفس يرجع فيها الى الضمير فان فلسفة أرسططس لا تتقيد الا بالمشاعر التى تستولى على النفس فى ساعة بعينها فتتحصيل اللذة هى قاعدة الحياة وناموس السلوك » (٢٥) .

ويتأسس مذهب اللذة والألم على نظرية المعرفة عند القورنيين التى ترجع الى مقررات لوسيفوس والى مذهب ديمقريطس فى اخذات (٢٦) ويعرض مظهر لنظرية المعرفة عندهم فى الفصل السادس نقلا عن « اردمان » . ويرى ان نظرية المعرفة كانت الأصل عند ارسططس فى القل بنظريته فى اللذة وأنها الخير الأسمى ، وان لذة الحس هى اسمى اللذات جميعا . ويشير الى علاقة نظرية ارسططس فى المعرفة بمذهب بروتاجوراس ويكمل ذلك باننا نستطيع أن نصل أفكار ارسططس — كما يقول جومبرتز — ليس ببروتاجوراس ولكن بافلاطون .

ويرى ان الأبحاث الحالية قد بينت ان ارسططس وضع منطقا يخالف منطق أرسطو ، منطقا قائما على مجموعة من القواعد أولها تتابع وقوع الظاهرات وتلازمها الوجودى وكان بذلك أول رائد من رواد المنطق الاستقراي وأول مقنن لنظرية الادراك الحسى فى المعرفة » (٢٧) .

ونظرية الادراك الحسى و النظرية الحسية فى المعرفة والمنهج

الاستقراي قد أظهرت اللذة مبدأ أساسيا عند أرسطوبس • لان تحصل اللذة الراهنة قد يكون متجها لما نعتبره خيرا وللخير الأسمى وقد يكون متجها لما نعتبره شرا وللشر الأدنى ، والانسان فى كل الحالات خاضع للشهوة أولا فاذا استتقت وكانت بواعثه مما لا يمكن قمعه تغلبت واذا لم تستتق فشلت • ولكن الشهوة على كل حال أكثر انتصارا وأقل من الضمير اندحارا ، والشهوة للخير أقل من الشهوة للشر كما وكيفما ان الشهوات منازل ودرجات ابان عنها ارسطوبس فى مذهبه كل بيان • والشهوة أقوى من الضمير فالضمير يخضع للعقل بينما لا تخضع الشهوة للعقل ، وهى القوة المتحكمة فى أفعال الانسان وتحصل اللذة الراهنة هى القاعدة التى يجرى عليها سلوك الانسان ويخضع لها • ويتضح هنا مخالفة مظهر لفرويد « فالأيد » أقوى من « الأنا » صحيح وبينهما صراع مستعر الا ان هناك الأنا الأعلى • ويظهر عند مظهر مفهوم قريب من الأنا الأعلى هو الايمان أو الأوامر والنواهى الدينية • ويعترف بما لها من دور ويوضح وجودها بقوله ان تحصيل اللذة ليس قاعدة مثلى ولكنه ضرورى •

« لا نريد أن نقول ان تحصيل اللذة الراهنة هى القاعدة المثلى الجديرة بحياة الانسان الأدبية بل نقول انها القاعدة الضرورية وبهذا نستطيع أن نعلل الأوامر والنواهى التى جاءت بها الأديان ، فلما كانت الشهوة أقوى ما يستولى على النفس كان لابد من تعمقها من مؤثر آخر يوازىها قوة وأثرا فلجأت الأديان الى الايمان توقظه فى النفس فاذا استيقظ غرست فيه نواهيها وأوامرها وهناك يقوم العراك بين نواهى الايمان وبين بواعث الشهوة » •

يسمى مظهر لتصحيح تاريخ الفلسفة الأخلاقية بتقديم هذا المذهب الى العربية • فمذهب ارسطوبس غير معروف عند العرب الا لما شأن أكثر المذاهب التى تفرعت عن سقراط خاصة وان أرسطو لم يذكر اسمه بالرغم من انه يناقش مذهبه مناقشات طويلة فى

« الأخلاق إلى نيقوماخوس » رغم أخذه ببعض مبادئ المذهب القوريني وادماجه لها في مذهبه ، كذلك لم يذكره برتليني سانتهيلير في المقدمة المستفيضة التي وضعها لترجمة كتاب أرسطو في الأخلاق . ومن هنا يكتب مظهر تاريخ الأخلاق من جديد ويكمل جهود أحمد لطفى السيد يتحدث أستاذ الجيل عن العقل ويضيف هو الاحساسات ويضيف إلى معرفتنا بأرسطو معرفة جديدة بأرسطوبس حتى تكتمل الصورة ، « لقد كانت سيادة مذهب أرسطو حتى نهاية القرن السابع عشر في كل فروع المعرفة سببا في أن يظل اسم أرسطوبس نسيا منسيا ولكن غالب الظن على أن الزمان سوف ينصف هذا الفيلسوف العظيم ولعل ناشئتنا توجه جهودها نحو الانكباب على درس المذاهب القديمة انتهى نبذها الغرب ولم يصلنا منها عنهم إلا نتفا وأقوالا مقتضبة أو اشارات لا تجدى ولا تغنى من الحق شيئا . » (٢٨) .

ومن هنا يصحح صورة أرسطوبس موضحا أن أفكاره تخضع لحتمية سيكولوجية فمن لم يتعمق دراسة الفلسفة يرى أن الرجل ينادى بتحصيل اللذة الراهنة كيفما كانت هذه اللذة وعلى أية صورة ومعت وأن تلك المقاعدة المثلى للسلوك الأخلاقي ، بينما الحقيقة على نقيض ذلك لأن تحصيل اللذة الراهنة عند أرسطوبس ضرورة نفسية يخضع لها قسرا وإن الاعتراف بذلك خيرا من نكرانه لأننا بذلك نستطيع أن نخفف من حدة ميولنا وأن ننظمها ونروضها على فعل الخير على قدر المستطاع ومن هنا فالفرق بين أرسطوبس وكانط أن الأول يعترف بالواقع والثاني يدعو إلى المثل الأعلى » (٢٩) .

ويتابع مظهر في الكتاب الثاني « القورينيون » سد جويك في بيان نشأة وأصول فلسفة أرسطوبس (٣٠) ، لقد دعا سقراط إلى الخير ولم يحدد ما هو . واختلفت تفسيرات تلاميذه للمقصود بالخير ونشأت عنه عدة مدارس منها المدرسة الميغارية التي أسسها أقليدس الميغاري الذي درس فلسفة سقراط والفلسفة الايلية وغلبت الأخلاق على

مذهبه ومنه نشأ المذهب القوريني الذي وضعه ارسطيس^(٣١) . ويتناول الكتاب اثنالث (شرح للمذهب والمسامه بتاريخه) حيث يعرض لارسطيس الذي نشأ فى قورنيه وارتحل الى أثينا وتتلخذ على سقراط ويرى ان تطور الجحوث النفسية التى صدها سقراط عن الانبعاث فى سبيلها الجدى جرده ارسطيس الذى هو أعظم من يسقراط فى الدقة المنطقية .

ويحاول ان يعيد تكوين صورة ارسطيس بناء على بعض الشذرات التى تحدث فيها ارسطو عن مذهبه فى كتابه الأخلاق ويحل رأى المؤرخ اليونانى ثيومبوس Theopompus الذى اتهم أفلاطون بأنه نفل عن ارسطيس^(٣٢) . ويذكر لنا أهم المراجع التى تتحدث عن ارسطيس^(٣٣) ويتوقف عند عناصر شخصية الفيلسوف مؤكدا قول هوراس « ان مبدأ ارسطيس الأول ومثله الأعلى فى الحياة انحصر فى أن يكون الانسان سيدا للأشياء لا عبدا لها ، أى انه يجب علينا أن نملك لذاتنا من غير أن نجعلها تملكنا »^(٣٤) .

وفى حديثه عن ارسطيس والعلم يبين ان الفيلسوف وجه كل اهتمامه الى علم الاثيكة Ethica أى الأخلاق كما مدعوه الآن وكان يقصد بالاثيكة عند فلاسفة اليونان (علم الحياة السعيدة)^(٣٥) وكان يعتقد كما اعتقد أستاذه سقراط ان البحث فى السعادة ونيلها بداهة علم الأخلاق وغايته ومن أجل أن يقع على حقيقتها وماهيتها المقومة لها .

ويعطى لنا مظهر شرحا لبعض المصطلحات الأخلاقية المستخدمة موضحا معناها . يتحدث عن الهيدونية Hedonism الذى أطلق على الحلقة القورينية وكان طابعها ان اللذة هى الغاية من الحياة^(٣٦) والادومونية Eudomonism الذى يرى ان أفضل الأعمال ما آل الى سعادة الغير^(٣٧) ، والذاتية أو الأنانية Egoism وغيرها^(٣٨) .

وبعد أن يشير الى هيدونية ارسطيس يتحدث عن تجدد الهيدونية

فى العصر الحديث ويحدثنا عن كثير من أصحاب المذاهب الفلسفية والإخلاصية مثل : هوبز ولوك ، وبيلابى^(٦٦) وشفيتسبرى وهتسنسون وهيوم وبنام ومل . ويتوقف عند أرسطبس وجيرمى وبنام فكل منهما يرى ان اللذة يجب أن تؤخذ وحيثما كانت وفى آيه صورة كانت على انها خير ، ويحل مظهر هذا القول ويفرق بين الشعور باللذة وبين الظروف التى تحدث فيها اللذة ويرى أن اللذة تنتج خيرا دائما بصرف النظر عن الحالة التى تحصل فيها اللذة وأسبابها ونتائجها «^(٦٧) .

ويبين امتداد المذهب لدى ابيقور فالمعروف ان المذهب الابيقورى ليس الا صورة محورة عن المذهب القورينى والفرق ان ابيقور لم يعرف اللذة كما عرفها أرسطبس ايجابيا بل بين انها الخلو من الألم . وعلى الرغم من ان ابيقور صرح ان اللذة ليست هى الخير فقط بل انها اخير الوحيد للاله والبشر فانه خالف القورينين فيما يلى :

— ان لذة العقل والصدقة اسمى من اللذات الدنيا .

— ان اللذة الكاملة أو بالاحرى اسمى الحالات المرغوب فيها حالة يتحرر فيها الانسان من الألم .

ويفيض فى بيان فلسفة ابيقور . وشرح فلسفة أرسطبس فاللذة عنده لم تكن مجرد التحرر من الألم ولكى يبين ذلك يعرج بنا على علم النفس خاصة نظرية الوعي Theory of Consciousness^(٤١) ويعرض للمفاضلة بين اللذات ، وشرح برت Brett لنظرية اللذة عند أرسطبس حيث يبين ان الميول والعواطف عبارة عن حركات نفسية^(٤٢) وتلخيص أدرمان لمذهب أرسطبس « الذى يقصد باللذة السعادة الوقتية أو لذة الساعة ، وعلى الأخص اللذة البدنية . وكذلك يعرض لرأى ترنر الذى يقول — عكس أدرمان — ان السعادة هى الغرض من العمل ويقصد بها السعادة الانسانية »^(٤٣) .

ثم يعرض لتطور فلسفة اللذة والألم أو « حلقات انتقال المذهب »

فما لدينا من أفكار وآراء عنه لا يرجع كله الى مؤسسة ، حيث وصل
اليينا من آثار هذا المذهب مناقشات مستقيضة تناولت قواعده
الأساسية وقد نستخلص معضلاته في كثير من المختصرات أو الملخصات
التي وصلت اليينا فهناك كثير من الكتابات التوضيحية التي تشرح
هذا المذهب « ليست من عمل أرسطبس نفسه بل من انشأ أفراد
اعتنقوا المذهب بعده »^(٤٤) فقد عهد الفيلسوف بكل آثار مذهبه الى
ابنته أريطى Arété وابنها أرسطبس الصغير ، الذي أورث مذهب
جده نظرية جديدة زود بها الناحية الأخلاقية منه • ولا يستبعد مظهر
أن تكون أحكام المذهب من آثار أريطى وابنها^(٤٥) يقول : « ومن الكتابات
التي تعزى الى أرسطبس قسم كبير لا يبعد أن يكون من آثار أتباعه
وخلفائه • وقد أسس كثير من تلاميذ أرسطبس مذاهب عرف كل منها
باسم مؤسسة واذا استثنينا أرسطبس الصغير حفيد مؤسس المذهب
نجد كل من : ثيودورس Thesdorus وثيريياقي Theodoriacis
الذي فضل لذة التأمل على لحظة الساعة (واللذة الحية الراهنة)^(٤٦) •

ويعد ثيودور من رجال المذهب المتأخرين ، وهو يختلف عن
أرسطبس حيث جعل للاتجاه العقلي من القيمة أكثر مما للخبرات
الخارجية الطارئة في تكوين عناصر الحياة السعيدة •

ويناقش مظهر تقلبات المذهب القوريني عند النظر في الحياة
الانسانية مبينا ان تاريخ المذهب يدلنا على ان وجهة النظر التي
من ناحيتها أعلامه الى الحياة الانسانية قد انقلبها تغيرات عديدة ولقد
دار الخلاف بينهم على أمرين ، الأول : هل السعادة شيء في متناول
الانسان ؟ والثاني : مما تتكون السعادة • ويرى ان أمامنا سؤالان
لنتقاهم حقيقة المذهب أولهما : ما هي العناصر العملية التي يقوم عليها
هذا المذهب ؟ ثانيهما : كيف يمكن استنتاج قواعد المساوك التي
يدعوا اليها هذا المذهب استنتاجا نظريا من المبادئ الجوهرية التي
يقوم عليها ؟

ثم يتناول آراء هجسياس Hegesias الذى نادى بان التحرر من الألم هو الخير الأسمى لذا فضل الموت على الحياة وكنى بـ « رسول الموت » فقد كتب كتابا عن الانتحار . لقد نشأ المذهب الرواقى من تدرجات دقيقة تدرج فيها المذهب الهيدونى ، وقد نقل عن هجسياس فكرته عن الانتحار « فالحرية التى دعا اليها الرواقيون حتى الموت صورة ارتكاسية من صور التحرر من الألم » (٤٧) . وقد نقل ديوجين لايرتيوس نصوصا عن بعض متأخري القورنيين أمثال ثيودورس وهجسياس قصوا فيها بانه من الواجب أن يصفى المذهب القورينى من بعض المقررات التى تتضمنها هيدوثيه أرسطبس (٤٨) .

ان اسماعيل مظهر لا يكتفى برصد تطورت « اللذة والألم » فى العصر اليونانى والرومانى ، وانما يتبع المذهب فى العصر الحديث ويتناول العلاقة بين الهيدونية والنفعية لدى بنتام (٤٩) وغيره من متحمسى الارتقائين ويربط بين الهيدونية والغيرية وأيضا بينها وبين نظرية التطور (٥٠) .

يخصص اسماعيل مظهر الكتاب الرابع الذى جعل عنوانه « [انتقادات] ومقارنات » للحديث عن فلسفة اللذة والألم بالمقارنة مع الفلسفات العقلية اليونانية حيث يقارن بين أرسطبس وثلاثة من أشهر فلاسفة اليونان : سقراط وأفلاطون وأرسطو والحقيقة ان هذا الفصل ربما يكون الهدف الحقيقى من تقديمه لهذا العمل الهام أى انه يحاول أن يثبت لنا ان صاحب مذهب اللذة والألم يقف مقابل هؤلاء الفلاسفة واذا كان سقراط وأفلاطون وأرسطو قد وجدوا من يقدمهم الى العربية فان أرسطبس بدوره — الذى يوضح لنا اعتماد هؤلاء الفلاسفة الثلاثة عليه — يستحق أن يقدم للمثقف العربى .

لقد أفرد زينون Xenophon بابا كاملا من الذكريات Memorabilia لمناقشة مذهب أرسطبس كما فهمه سقراط ونقده حيث لخص فى الفصل الأول من الكتاب الثانى من الذكريات حوار

سقراط وتلميذه أرسططس في الخير . ثم يعرض موقف أفلاطون من أرسططس كما يتضح في محاورات : فيليبوس وبروتاجوراس وجورجياس وغيرها .

ويبدو — كما يرى مفكرنا — ان ما جاء في محاوره فيليبوس من تفرقة بين اللذات الحقيقية واللذات الخيالية والموازنة بينهما وبين المثل الحقيقية والخيالية انما قصد به على الأرجح الإشارة الى موقف القورنيين الفلسفي . ويتناول مظهر آراء أفلاطون وعلاقتها بمبادئ القورنيين بدءًا من محاوره ثياتيتوس وبروتاجوراس ثم فيليبوس وأخيرا جورجياس ويختتم ذلك بعدة ملاحظات خاصة . هادفا من ذلك (أى من بيان علاقة مذهب اللذة والآلم بنواحي الفلسفة الأخلاقية عند اليونان) الى بيان تلاقي المذاهب من ناحية والى شرح الملامسات التي تصحب شيوع المذاهب من نقد وتقدير من ناحية أخرى .

لقد انتقد أفلاطون النظرية القورينية في المعرفة دون الإشارة الى أرسططس ولا الى مذهبه الأخلاقي وعدم ذكر أفلاطون وأرسططس له رغم تناولها لمذهبه أدى الى عدم معرفة العرب الذين نقلوا هذين العلمين — بأرسططس فلم يشيروا اليه أى إشارة . ويشير مظهر الى سبب هذا الإهمال والاعمال فقد أخذ كل منهما عن فيلسوف اللذة دون أية إشارة . ويبين مظهر في موضعين من محاوره بروتاجوراس ههنا : وزن اللذة والآلم — وهيدونية أفلاطون لا يستبعد أن يكون أفلاطون قد تأثر فيهما بأرسططس . لقد تحدث عن اللذة والآلم في وزن اللذة ووعى ما يترتب عليهما من نتائج^(٥١) . وفي هيدونية أفلاطون في نهاية محاوره بروتاجوراس يمضى أفلاطون في تعداد اللذات والآلم ويقارنها من حيث عددها وامتدادها وقوتها ويبين أننا تختار الآلام الضئيلة اذا ترتبت عليها لذات عظيمة ولكننا لا نختار اللذات الضئيلة اذا ترتبت عليها الآلام عظيمة . ويؤكد مظهر تعقيبا على ذلك ان هناك علاقة قوية بين الاثنين ويرى ان الفارق بينهما ليس في العنصر الذي يقوم عليه هيدونية كل منهما بل في النزعة العقلية التي تدخل أفلاطون

فى نطاق الالهين وارسطبس فى خيز الانسانيين فتجعل الأول ينظر فى المثاليات والثانى ينظر فى الحقائق الواقعة (٥٢) .

وينتقل الى محاوره فيليبوس مبينا أن فى الخير الأسمى - وهو ما يؤلف صلب المحاوره - اتجاهين : الأول يرى أن الخير هو اللذة ، والآخر يؤيد أن الخير فى المعرفة والحقيقة ان أفلاطون كان متأرجحا بينهما (٥٣) . ثم يعرض نقده أفلاطون لمذهب اللذة فى محاوره جورجياس لبيان أن آراء الفلاسفة قد اتجهت فى ذلك العصر الى مناقشة اليهودية وتقديمها من كل نواحيها وفى هذا دليل على ما كان لها من أثر وشأن فى مذاهب العلم القديمة (٥٤) .

ونتوقف أخيرا لبيان العلاقة بين ارسطبس وأرسطو الذى تعتمد عدم ذكر ارسطبس وإهمال ذكرى الفيلسوف القورينى العظيم . ومع هذا فقد ناقش أرسطو مذهب ارسطبس ونقد قوله بأن اللذة هى الخير الأسمى . وإذا كان مفكونا يرى ضرورة إعادة النظر فى المذاهب الفلسفية ويعيد قراءة مذهب اللذة والألم باعتباره أكثر ارتباطا بالانسان عن غيره من المذاهب فإنه لا يقوم بذلك فى فراغ بل فى الحياة الثقافية العربية المعاصرة ومقابل تيارات عقلانية صورية تدافع عن فلسفة أرسطو ومن هذا كان عليه قراءة ارسطبس على ضوء الصورة المعروفة فى العربية عن أرسطو وعلى هذا تأتى المقارنة بينهما .

يحاول مظهر أن يستخلص حقيقة العلاقة بين مذهب أرسطو الأخلاقى وبين فلسفة ارسطبس فيذكر الوجوه التى تثبت العلاقة بينهما فى أخلاقيات أرسطو ، وينقل عن المعلم الأول أخص ما يتصل بمذهب الفيلسوف القورينى . ويبدأ بنظرية السعادة ، حيث يبين أرسطو ما هو الخير (٥٥) ويؤكد مظهر أن خاصية الخير هى خاصية السعادة عند أرسطو (٥٦) فالخير الأعلى الذى يجدر بالانسان أن ينشده هو فاعلية النفس على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة فإذا تعددت

الفضائل وجب أن تتبع الفاعلية أرفع هذه الفضائل ومن هذا يتكون معنى السعادة عند أرسطو . يرى أرسطو - وكأنه يرد على أرسططس - أن بعض زمن من السعادة لا يكفي لجعل الإنسان سعيدا . والإنسان لا يشك لحظة واحدة في أن أرسطو إنما يوجه مجموع جهده العلمى والنظرى الى نقض القاعدة الطبيعية التى يقوم عليها مذهب القورنيين الأخلاقي . ويعرض اسماعيل مظهر لأنواع الخيرات الثلاثة التى ذكرها أرسطو : الخيرات الخارجية ، خيرات النفس ، خيرات البدن ، لأن هذا التقسيم ذو علاقة بتقسيم أرسططس الذى وضعه لضروب المأذة (٥٧) .

ثم ينقل عن أرسطو ما كتبه فى الباب الثالث من الكتاب الثانى « من الأخلاق الى نيقوماخوس » فى احدى عشرة مسألة تتعلق برأيه فى اللذة والألم ويستطرد فيها وفى مقاصدها لما لها من علاقة ببحثه . ويناقش قول أرسطو « أن الفضيلة الأخلاقية تتعلق بالألام واللذات ... » ومعنى هذا عنده أن طلب اللذة يدفعنا الى الشر ، وخوف الألام هو الذى يمنعنا من فعل الخير . وعجيب أن يصدر هذا القول عن أرسطو فإذا كانت اللذة هى التى تدفعنا الى الشر وخوف الألام هو الذى يمنعنا من فعل الخير فكأنه لم يبق من مجال اللذة والألام ليؤثر فينا أثرا حسنا على اطلاق القول وبذلك ينفى أرسطو عن اللذة والألام كل ما يحتمل أن يصدر عنهما من الآثار الرفيعة تلك الآثار التى نجدها بينه جلية فى سلوك أرسططس وشخصيته واستعلائه واحتقاره الشديد للدنيويات وفى مثاليات ابيقور التى تضمح اللذة العقلية فوق كل اللذات الأخرى (٥٨) .

ويرى مظهر أن التعمق فى البحث يدلنا على أن أرسطو أخذ كثيرا من أصول مذهب أرسططس وادمجها فى مذهبه الأخلاقى وأنه طبق النظرية القورنيائية فى درجات اللذة على ثلاثة أشياء من مقومات مذهبه فأرسطو عندما يتكلم فى الخيرات وفى عناصر النفس ،

وفى الاستعداد الأخلاقى يقسم كلا من هذه الأشياء ثلاثة أقسام ، كل قسم منها يقابل درجة من درجات اللذة عند أرسطبس^(٥٩) . وبعد أن يفيض فى بيان تقسيم أرسطو الذى يقابل درجات اللذة عند أرسطبس يرى أن تفسير أرسطو لفضيلة الوسط تفسير رائع لحقيقة مذهب أرسطبس^(٦٠) ويرى انه اذا كان الوسط عند أرسطو هو لذة (حركة لطيفة) عند أرسطبس فأى شىء بقى بعد ذلك من مذهب أرسطبس لم يدخل فى مذهب أرسطو الأخلاقى ، وأى شىء من مذهب أرسطو فى السعادة لم يرجع إلى هيدونية أرسطبس ، وعلى ذلك يستخلص مظهر ان مذهب أرسطو لا يختلف عن مذهب أرسطبس من القواعد الا فى موضعين . الأول ان أرسطبس يحدد الخير بأنه اللذة على أن تكون حركة لطيفة لا افراط فيها فتصبح الما ولا تقريظ فيها فتصبح سلبا ، فى حين أن أرسطو يقول أن الخير هو فاعلية النفس على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة . الثانى : ان أرسطبس يقيم مذهبه على اللذة والألم وهما من جوهر الطبع فى حين ان أرسطو يقيم مذهبه على مثالية عليا وبالأحرى على مجهولات (مجردات) ولا شك فى أن مذهب أرسطبس أقرب إلى أساليب العام الحديث من مذهب أرسطو طاليس^(٦١) . هكذا ينتصر مظهر للمذهب الأخلاقى الانسانى مذهب اللذة والألم .

* * *

ثالثا — نجيب بلدى من الترجمة الى الابداع

وفى نفس الوقت الذى قدم فيه أستاذ الجيل أخلاق أرسطو الى العربية كانت هناك محاولات عديدة لتقديم دراسات منظمة فى علم الأخلاق داخل الجامعة الأهلية ومدرسة القضاء الشرعى ، يقدمها كل من : الكونت دى جالزرا — الذى نهض بتدريس الفلسفة العامة الفلسفة العربية والأخلاق فى الجامعة الأهلية — وأحمد أمين الذى قدم لنا دراسة هامة أصبحت مرجعا أساسية عند كل معظم الباحثين لفترة طويلة .

ويمكن الرجوع الى محاضرات جلاززا أعوام ١٨/١٩١٩ ،
١٩/١٩٢٠ حيث يتناول بعد مقدمات تمهيدية في تعريف الأخلاق أهم
فلاسفة الأخلاق في القرن الثامن عشر فمن بين عديد من الفلاسفة مثل :
بطلر وهنشسون وصمويل كلارك S. Clarke وولستون W. Wallston
والدم فرجسون ووليم بالي • يختار بطلر (١٦٩٢ - ١٧٥٢) موضوعا
الدراسة وفي محاضراته التالية يعرض لفلسفة كانط الأخلاقية من خلال
عرض وتحليل نقد العقل العملي (١٢) •

ويقدم لنا أحمد أمين في كتابه الأخلاق الذي يعد من أقدم
الكتابات الأخلاقية المنظمة دراسة متكاملة للأخلاق فهو يبين في
مقدمة الطبعة الأولى ١٩٢٠ طبيعة الموضوع والغاية منه وان كان كما
يخبرنا يركز على الناحية العملية أكثر من النظرية • ويعرف في المقدمة
علم الأخلاق وموضوعه وفائده وعلاقته بالعلوم الأخرى • وقد أصبحت
هذه المقدمة تقليدا سائدا في معظم الكتابات الأخلاقية التالية •
ويقدم بعد المقدمة ثلاثة كتب : الأول في مباحث نفسية لا بد منها في
الأخلاق ويتناول أسس السلوك : الغريزة - العادة - الوراثة والبيئة ،
الارادة ، الباعث على العمل ، الاثرة والايثار (١٣) • والخلق والوجدان
والمثل الأعلى • ويعرض في الكتاب الثاني « نظريات العلم وتاريخه »
الشعور الأخلاقي ، مقياس الخير والشر ويشمل : العرف ، مذهب
السعادة (الشخصية) لدى ابيقور قديما وهوبز حديثا والسعادة
العامية [يقصد المنفعة] ، واللقانة [الحدس] ثم مذهب النفوس
والارتقاء • والفصل الثالث عن الحكم الأخلاقي ثم علاقة النظريات
الأخلاقية بالحياة العملية ، والقانون الأخلاقي ثم يعرض لتاريخ البحث
في علم الأخلاق : عند اليونان وفي القرون الوسطى وعند العرب
وفي العصور الحديثة •

ويتناول الكتاب الثالث (القسم العملي) علاقة المجتمع بالفرد ،
القانون والرأي ، الحقوق والواجبات ، الواجب والفضيلة : معنى
الفضيلة ، اختلاف قيمة الفضائل ، أقسام الفضيلة ويتناول أهم
الفضائل : الصدق ، الشجاعة العفة ، العدل ، الاقتصاد ، المحافظة على

الزمان • وفى الفصل الأخير يتناول الأمراض الأخلاقية وعلاجها مثل الشرور والاثام والجرائم ، وعلاج الجريمة والعقوبة • وان كان هناك بعض من ينتقد توجهات أحمد أمين فى كتابه وانه يكاد يغفل الأخلاق الاسلامية فان ذلك يرجع الى كونه يقدم دراسة عامة فى الأخلاق وهذا يتفق مع صدور الكتاب فى فترة مبكرة تحتاج للعرض العام للمفاهيم الأخلاقية •

ويتضح نفس الفهم للأخلاق لدى واحد من أهم الباحثين فى فلسفة هو أبو بكر زكريا الذى قدم لنا العديد من الدراسات الأخلاقية مترجمة ومؤلفة • فقد اشترك مع الدكتور عبد الحليم محمود فى ترجمة كتاب اندريه كريسسون A. Cresson فى جزعين الأول بعنوان « المشكلة الأخلاقية والفلسفة » (٦٤) والثانى « الأخلاق فى الفلسفة الحديثة » (٦٥) بالاضافة الى مؤلفاته المتعددة مثل : « مباحث ونظريات فى علم الأخلاق » (٦٦) و « تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية » (٦٧) • ويظهر فى هذه الأعمال جميعا التوجه الغربى فى دراسة الأخلاق •

يقدم أبو بكر زكريا فى الكتاب الأول « المشكلة الخلقية والفلسفة » عرضاً لفكرة الخير والشر ويتتبع مختلف الاتجاهات فى النظر اليها فهى « فطرية » كما يرى المتدينون والفلاسفة الميتافيزيقين ، وهى متغيرة ليست ثابتة لدى الطبيعيين • ويوضح المترجمان حقيقة وطبيعة الموضوعات الأخلاقية بما يظهرنا على توجههما حيث يقترآن « ان هذا الكتاب خاص بالمباحث الأخلاقية ومذاهبها عند فلاسفة الغرب ومفكريه • وإذا كان قد تعرض لمبادئ الأخلاق الدينية فى العهد القديم والعهد الجديد فان ذلك بسبب سيطرة الكنيسة التى مزجت بمبادئ الأخلاق الفلسفية الاغريقية - الرومانية بمبادئ الأخلاق الدينية للعهد القديم والعهد الجديد » (٦٨) • أما المبادئ الأخلاقية الاسلامية فلم يعرض لها المؤلف أصلاً لأن عناية الغربيين قلما تتعدى دائرة النشاط العقلي

لأهم الغرب^(٦٩) ، وهو يوضح لنا غياب هذا الفهم للأخلاق في ثقافتنا فعلم الأخلاق بمعناها الغربى « لون من الثقافة اذا كان عندنا مثل أصوله وقضاياه فانه لينقضا أن تكون لنا طريقه وأساليب عرضه وأساليب الدفاع فيه عن كل ما يمس الحقائق الاسلامية ومقرراتها فى ثقافتنا الاسلاميه »^(٧٠) .

ويكمل فى تصديره للجزء الثانى من الكتاب « الأخلاق فى الفلسفة الحديثة » بيان ما لفكرة الخير والشر من مكانة فى النفس الانسانية منذ أقدم العصور ثم تعريف بالكتاب ، وبيان لفكره الأخلاقية وتطورها وقبل ان يعرض المذاهب الأخلاقية فى الفلسفة الحديثة يقدم لنا صورة واضحة لتطور الفكرة الأخلاقية على مر العصور . وهو يبدأ باليونان و « سقراط هو الذى رسم طريق السعادة الانسانية »^(٧١) ويتناول التفكير الإخلاقي اليونانى فى مراحلہ واتجاهاته المختلفة ثم الأخلاق الدينية فى اليهودية والمسيحية التى لم تخرج عن هذه التعاليم [اليونانية] فى قليل أو كثير اللهم الا تقديرها ان هذه المبادئ الأخلاقية انما هى وحى جاء من عند الله مصدر كل شىء ونهايته^(٧٢) .

ويتناول فى الفصل الأول المذاهب الحديثة ، ما بعد الأخلاق حيث يعرض أخلاق المنفعة ، نظرية العقد الاجتماعى ، مذهب بنتام ومل . ثم مذاهب الواجب الخالص : روسو وكاىط ، ومذهب أوجست كونت . وفى الفصل الثانى المذاهب المنشقة : شنوبنهاور ، مذهب النشويين ، الجبريين : تين ، سبنسر والمذاهب الأخلاقية فى القرنين التاسع عشر والعشرون : ليفى بريل ، برجسون ويختتم الكتاب بملاحظات عامة .

ويعقب المترجم فى نهاية الكتاب ببعض الملاحظات توضح ان هذا السفر بجزئيه ليس الا عرضا لتاريخ فكرة الخير والله وآراء المفكرين فيها على مر العصور ، وان موقف المؤلف هو موقف مؤرخ

فحسب فقد التزم مجرد عرض المذاهب فلم يكن الا محاكيا ومرددا (٧٢) .
وان البحث الأخلاقي عند القدماء يتسم بالبساطة وفي العصور الوسطى
تولاه رجال الكنيسة حتى عصر النهضة ويؤكد ان الحرب على المسيحية
واليهودية التي ووجهها رجال النهضة لم يكن منها شيء موجها الى
مبادئ الاسلام فالكتاب لم يناقش مبادئ الاسلام . وكذلك
المترجم (٧٤) .

ونجد نفس التوجه لدى أبو بكر ذكرى في كتابه « مباحث ونظريات
في علم الأخلاق » حيث يقول في بداية الكتاب « الأخلاق النظرية
أو بعبارة أخرى نظريات الأخلاق إنما هي ثمرة أفكار فلاسفة اليونان
قبل الميلاد ومقلديهم بعد ذلك حتى هذه العصور » . وهو يعرض
للجرح الفكرية في بلاد الأغريق تمهيدا لما سيعرضه من نظريات
أخلاقية (٧٥) . ويحاول ان يربط هذه الأعتاق [بمفهومها الغربي]
بالأسس الأخلاقية التي حددها القرآن ووضح معالمها ولا يخرج
المؤلف في عرضه عن الاطار الغربي فبعد الحديث عن الحركة الفكرية
في بلاد اغريق يتناول المذاهب الأخلاقية المختلفة : السعادة الواجب ،
اللذة والمنفعة .

بعد التعريف بعلم الأخلاق وموضوعه وفائدته ثم يعرض
للمذاهب : تاريخها ونشأتها ، جهتها ومقصدها ويبدأ بالحديث عن
مذاهب السعادة العقلية لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو . وفي الواجب
يتناول مذهبين مذهب الرواقيين ومذهب كانط . ثم مذاهب الغاية لدى
أرسطو وأبيقور وهوبز ومذهب المنفعة العامة ثم مذاهب الكمال
(التطور والارتقاء) ويعرض أخيرا للحكم الخلقى معناه وموضوعه ثم
المسؤولية الحلقية والجزاء (٧٦) .

ويتناول في « تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية »
المبادئ الأخلاقية عند الأمم الشرقية ويحسب له هذا التوجه للشرق .
ثم يعرض للأغريق : سقراط وأفلاطون وأرسطو ثم الكلبيين والرواقيين
٣٠

وعند الرومان والأخلاق المسيحية في القرون الوسطى * ويخصص
وايخصص الفصل الرابع للعصر الاسلامي يتناول آراء : الكندي .
الفارابي ، إخوان الصفا ، مسكويه ، ابن باجة ، ابن طفيل (٢٧)
الفصل الخامس لفلسفة عصر النهضة في الغرب * ويقطع السياق
التاريخي في الفصلين السادس والسابع لكي يتحدث عن القسم العلمي
(الأخلاق العملية) حيث يتناول الفضيلة والرذيلة ويتحدث عن
الفضائل المختلفة ويخصص الفصل السابع القسم الاجتماعي :
الفرد والمجتمع ، الوحدة الانسانية الحقوق والواجبات ، حق الحرية ،
حق الملك ، حق الثرية والتعليم ، الواجب نحو الله ، نحو النفس ،
نحو الأسرة للأمة الانسانية * ويعود ثانية للعرض التاريخي حيث
يتناول الفلسفات المعاصرة خاصة الوجودية التي يفيض في الحديث
عنها وعن معناها ويعرض لاثنتين من أقطابها : كيركجارد وسارتر ثم
يعرض للماركسية التي يختتم بها الكتاب *

ونفس الموقف الغربي نجده لدى معبد فرغلي في كتابه « مجازرات
في الأخلاق » فتاريخها يبدأ بسقراط ومذاهبها هي المذاهب الغربية
يقول : « من المعروف أن علم الأخلاق لم يأخذ مكانه تحت ظل
الشمس في الفترة الأولى للحياة البشرية — فيما نعلم حتى ظهرت
الفلسفة اليونانية التي انتهى بها الأمر بفضل سقراط الى احتضان
الأخلاق واعتبارها عصب من أهم أغصان دوحتها (٨٧) وهو يتابع
الغربين — خاصة كريسون — في تقسيم وعرض موضوعات كتابه
حيث يبدأ بتعريف علم الأخلاق ثم عرض موجز لبعض المذاهب
الأخلاقية عند الأمم الأخرى ، الحكم الخلقى ، المذاهب الأخلاقية
المختلفة ، النظريات الأخلاقية بالانسان وعلاقتها بالأديان والمثل الأعلى
في الأخلاق *

يتناول في الباب الأول تعريف علم الأخلاق موضوعه وفائده ،
الفصل الثاني الضمير ، تعريفه وفائده ، رأى الاسلام في ماهية
الضمير ، سلطة الضمير وفي الفصل الثالث الفلسفة المعاصرة ، الحكم

الخلقى • ويتناول فى الفصل الأول من الباب الثانى الأخلاق المسيحية ، أخلاق ما وراء الطبيعة ، الأخلاق الاسلامية • الفصل الثانى المقاييس النظرية والعملية ، الفصل الثالث : مذهب الرواقيين ، مذهب الواجب • وفى الباب الثالث يتناول مذاهب الغاية خاصة عند ابيقور ثم كلمه الاسلام فى تعليم الأخلاق الاسلامية الأخلاق فى القرآن ، المثل الأعلى لأخلاق الصوفية •

ويقدم الدكتور محمود زقزوق فى كتابه « مقدمة فى علم الأخلاق »^(٧٩) مدخلا أوليا لدراسة الأخلاق ويتكون الكتاب من خمسة فصول الأول فى « مقدمات عامة » تعرض للعلاقة بين الدين والفلسفة ويرى ان كلاهما يهدف الى وضع مثل أعلى انما الاختلاف فى المنهج الذى يتبعه كل منهما ثم يتناول تعريف الأخلاق وموضوعه ويميز بين علم الأخلاق العملى والنظرى ويتحدث عن فائدة العلم ومهمته ومناهجه ثم الخلق وعوامل تكوينه والسلوك وعلاقته بالخلق وحرية الادارة والمسؤولية والحكم الخلقى •

ويعرض الفصل الثانى لنشأة علم الأخلاق وتطوره منذ العصر اليونانى ثم العصر الجاهلى فالاسلامى والعصر الحديث حيث يتحدث عن أخلاق ما بعد الطبيعة (ديكارت) وأخلاق الواجب (كانط) الأخلاق النفسانية (هانتشسون) والحيوية (سبنسر ونييتشه) ثم الأخلاق الاجتماعية • ويتناول فى الفصل الثالث « المقاييس الأخلاقية » وخصص الفصل الرابع للنظريات الأخلاقية : نظرية اللذة لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية وفى الفلسفة الاسلامية ثم نظرية المنفعة الفردية (هوبز) والعامية (بنتام — مل) وأخيرا يتحدث عن نظرية الواجب •

ويخصص الفصل الخامس والآخر للقيم والفصل يتناول مفهوم القيمة وأضاف القيم وطبيعة القيم مطلقة أم نسبية ، ثابتة أم متغيرة وخصائص القيم الخلقية وسلم القيم والخير الأقصى ثم يتحدث عن

الفضائل فيذكر معنى الفضيلة ، والفضيلة لدى أرسطو ولدى مفكرى الاسلام ويتحدث عن أقسام الفضائل ويذكر منها : الحكمة ، الشجاعة ، العفة ، العدل . وقد ناقش ثمانية القيم فى الفصل الثالث من الباب الثانى من كتابه « قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الاسلام »^(٨٠) حيث عرض بعد التمهيد مفهوم القيمة ومصدر القيم والتقييم والقيمة. وأصناف القيم ثم سلم القيم والخير الأقصى .

وتسيطر على الدراسات^(٨١) التى يقدمها فيصل بدير عون وسعد عبد العزيز الروح العربى حيث يتناولوا بعد تعريف علم الأخلاق : سقراط مؤسس الفلسفة الخلقية وأفلاطون وأرسطو ثم المدرسة الرواقية والابيقورية وينتقلا بعد ذلك الى اسبنيوزا فى العصر الحديث دون التوقف مثل سقراط عند الأخلاق فى الفكر الشرقى ولا بيان للجهود الأخلاقية فى الفترة الطويلة بين الابيقورية واسبنيوزا . ثم يعرض لمذهب المنفعة العامة ثم كانط ونيثشه . وبعد ذلك يعرض للموقف الخلقى فى الفلسفة المعاصرة حيث يتناولوا : الفلسفة الوضعية الاجتماعية والبراجماتية والنحيلية والوضعية المنطقية ثم الوجودية وبعد ذلك يقدم المؤلفان نماذج من الأخلاق الاسلامية حيث يعرض لموضوعين أساسيين أولهما الالتزام الخلقى فى القرآن ، ومسكوية .

ويمثل كتاب^(٨٢) امام عبد الفتاح أصدق تمثيل للتوجه الغربى فى فلسفة الأخلاق التى يعرض لها المؤلف عرضا مدرسيا فى مقدمة وثلاثة أبواب مع ملحق بمجموعة نصوص أخلاقية . ورغم ان المؤلف معروف بأهتماماته الهيجلية بحث فيها وتعمق ودرس وحلل وكتب وترجم الا أن الكتاب يخلو تماما من الرؤية الهيجلية ومن الحديث عن فلسفة هيجل فى الأخلاق ، فهو يتناول فى الباب الأول مقدمات تمهيدية يعرض أولا لفلسفة الأخلاق والآداب العامة والأخلاق بما هى علم الخير ويتابع فى الفصل الثالث مناقشته مذاهب فى فلسفة الأخلاق فيتناول أولا الجدسيون والوضعيون ثم يناقش آراء المذهب الوضعى ثم موضوعية القيم وذاتيتها .

ويخصص الباب الثانى للأخلاق فى الفلسفة اليونانية يتناول أخلاق المعرفة لدى السوفسطائيون وسقراط وفى الفصل الثانى أخلاق العدالة عند أفلاطون ثم أخلاق السعادة عند أرسطو • ومن اليونان ينتمى مباشرة إلى الأخلاق فى الفلسفة الحديثة موضوع الباب الثالث بقصوده السبعة أولها الأخلاق عند هوبز ثم أخلاق الكمال عند اسبينوزا وأخلاق الضمير عند بطلر والرابع أخلاق العاطفة عند هيوم والخامس الواجب عند كانط والسادس أخلاق المنفعة : بنتام ومل واسابع أخلاق السيادة وأخلاق العبيد عند فردريك نيتشه • مع ملحق لنصوص تغطى معظم موضوعات الكتاب •

وينطلق أحمد خواجه فى مقدمة كتابه « الأخلاق النظرية والتطبيقية »^(٨) من نفس الموقف ويتابع تقسيم أرسطو للعلوم الفلسفية ويعد على حثب عبد الرحمن بدوى خاصة الأخلاق النظرية فى بيان سرديات الأخلاق وفى نهاية مقدمته يحدثنا عن منهج الدراسة وهى — عني حد قوه — استعراض المذاهب الأخلاقية كل على حدة ، ويدرس من مضايها الأخلاق جانباً من الفكر السياسى والاجتماعى ، وربما هذا ما يقصده بالجانب التطبيقى للأخلاق •

يعرض الفصل الأول لأخلاق اللذة عند السفسطائين والانيقورية والثانى مذهب المنفعة العامة عند بنتام ومل يعقبها ملاحظات على المذهب وموضوع الفصل الثالث المذهب العقلى فى النظرية انسقراطية وعد اسبينوزا ثم نظرية أرسطو فى الأخلاق ولا أدرى لماذا يقدم اسبينوزا عليه • ثم يعود فيتحدث عن الأخلاق عند الرواقيين ويقارن بين نظريات المذهب العقلى مع ايراد نص من الأخلاق عند أرسطو • ويتناول الفصل الرابع مذهب الواجب والأخلاق الكانطية بوجه عام ويعرض الفصل الخامس للمذهب الحدسى فيتناول التجربة الأخلاقية عند ماكس شيلر ، وعند فردريك روه Routh (١٨٦١ — ١٨٠٩) •

وتأتى الخلفيات الفكرية والأخلاقية فى تطبيقاتها العملية موضوعاً

الفصل السادس فى ثلاثة أقسام تتناول ميكافيللى وجون لوك وابن خلدون مع نصوص من فلسفاتهم وفى الفصل الاخير بعض النصوص الدينية التى تدور حول الأخلاق من الكتاب المقدس •

وفى ختام هذا العرض لجهود أحمد أمين وأبو بكر زكري ورعوى وإمام عبد الفتاح وأحمد خواجيه نعرض لعمل وإن كان يستلهم فى مادته الأخلاق الغربية إلا أنه يقدم لنا هذه الأخلاق أو « مراحل الفكر الأخلاقى » فى شكل عرض بنائى للمعانى الأخلاقية يمتق وهذه المراحل الأخلاقية • تلك محاولة الدكتور نجيب بلدى الذى يقدم لنا — فى مقدمة وخاتمة وفصول خمسة لمعانى الفضيلة ، الواجب ، البطولة ، المحبة والعمل — دراسة أقرب الى التفلسف منها الى تاريخ الفلسفة كما يذكر لنا فى أول سطور كتابه يقول : « هذا بحث فى مراحل الفكر الأخلاقى لا يريد صاحبه أن يكون دراسه فى تاريخ علم الأخلاق »^(٨٤) فهو يرى أن تاريخ الفكر الأخلاقى نشأ مع مشكلات الحياة الاجتماعية والعملية ولم ينشأ تحت ضغط مطلب الفكر النظرى ونطور بفضل ما اعترضه من صعوبات دفعت بالمفكرين الأوائل الى الاعتناء بالفكيكة والكلام عنها والحوار فيها • وهذا ما يميز الفكر اليونانى خاصة عند المعلم الأول للفكر الأخلاقى « سقراط »^(٨٥) •

ويرى بلدى أن الفلسفة الأخلاقية تأتى متأخرة دائما على الفكر الأخلاقى الحى ولقد ظهرت الأزمة الحقيقية أو المشكلات منذ القدم ونبلورت منذ ظهور المسيحية وبعد أن يعم التأزم ويعم الشعور بالعمدة الأخلاقية يتم التعبير عنها وهذا ما تم لأول مرة مع كانط فى كتابيه « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » و « نقد العقل العملى »^(٨٦) •

ويوضح بلدى منهجه بقوله أن فى عرض ومناقشة معانى : الفضيلة والواجب والمحبة والعمل نتعرف على مراحل الفكر الأخلاقى ويوضح الصلة بين هذه المعانى وهذه المراحل وأرتباطها بالفكر الغربى وأصوله اليونانية والمسيحية^(٨٧) وفى ختام كل فصل يؤكد المعنى

المطروح بنصوص لمثلئ هذه المرحلة • يتحدث فى الفصل الأول
عن الفضيلة وختتم بنص عن « الفضيلة عند الرواقيين » • والفصل
الثانى عن الواجب ويختتم بنص من تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق عند
كنط والفصل الثالث عن البطولة ويعتمد فيه اعتمادا كاملا على نيتشة
ومؤلفاته الأخلاقية خاصة نشأة الأخلاق *Généologie de la Morale*
ويعرض ثلاثة نصوص من هذا الكتاب • والفصل الرابع خصصه
للمحبة حيث أنتقل من نيتشه الى برجسون مستشهدا بنصوص من
« منبعا الدين والأخلاق » والفصل الخامس والأخير عن العمل
ويتحدث فى الخاتمة عن المشكلة الأخلاقية وحلها بطريقة هى أقرب
الى الابداع منها الى مجرد العرض والتأريخ •

الفصل الأول

الهوامش والملاحظات

١ — أرسطو طاليس : الأخلاق الى نيقوماخوس نقله الى الفرنسية سننهلير ترجمه الى العربية أحمد لطفى السيد (جزءين) مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٢٤ .

٢ — د. طه حسين : « علم الأخلاق » لاسطاطاليس ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد ، فى حديث الأربعاء ج ٣ دار المعارف بمصر ط ١٠ ١٩٧٦ ص ٤٧ .

٣ — المرجع السابق ص ٤٩ .

٤ — د. أحمد فؤاد الأهواني : مقدمة ترجمته ، كتاب النفس لأرسطو مكتبة عيسى البابى الحلبي ، القاهرة ١٩٤٩ وانظر أيضا دراسته أحمد لطفى فيلسوفا « مهرجان الذكرى الأولى لوفاته » ١٩٦٤ ص ١٠٨ .

٥ — د. عبد الرحمن بدوى : لطفى السيد وترجمته لأرسطو طاليس ، كتاب مهرجان الذكرى الأولى لوفاته ١٩٦٤ ص ١١٥ .

٦ — د. محمد حسين كامل : أحمد لطفى السيد والدعوة الى أرسطو ، مجلة الكاتب المصرى ص ١٠٣ .

٧ — د. طه حسين : كتاب السياسة لأرسطو طاليس ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد باشا ، الكاتب المصرى ديسمبر ١٩٤٧/٤٦ ص ٤٧٨ — ٤٧٩ .

٨ — أحمد لطفي السيد : تأبين أحمد فتحي زغلول ١٢٦ — ١٢٧

٩ — أحمد لطفي السيد : تصدير ترجمته الأخلاق الى نيقوماخوس

١٠ — محمد حسين كامل : المصدر السابق ص ٢٠٦ •

١١ — أحمد لطفي السيد : تصدير ترجمته لكتاب أرسطو ص ١٤ •

١٢ — نفس المصدر ص ١٥ •

١٣ — نفس المصدر ص ١٨ •

١٤ — نفس المصدر ص ٢٠ •

١٥ — المصدر نفسه ص ٢٠ •

١٦ — المصدر نفسه ص ٢٠ •

١٧ — د. طه حسين : شعراؤنا ومترجم أرسطوطاليس

« حديث الأربعاء » ج ٣ ص ٨٤ وما بعدها •

١٨ — اسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم ، أرسططس وشيعته

أصحاب المذهب القوريبي ، في فلسفة اللذة والألم ، مع لمحة الى تاريخ

المذهب وتطوره منذ نشأته الى الآن • مطبوعات مكتبة النهضة المصرية

القاهرة ١٩٣٦ •

١٩ — اسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم ص ١٥٠ •

٢٠ — « أرسططس أقرب الى مناهج العلم الحديث من أرسطو »

راجع الفصل الخامس من كتاب اللذة والألم خاصة « تأصيل مشاعر

الغيرية ومذهب بافلوب » تجد ان مذهب أرسططس قد قارب الأوضاع

العلمية الحديثة في تحول الغرائز » ص ١٥٨ •

٢١ — المرجع نفسه ص ١٨٣ ، ١٨٥ •

٢٢ — يقصد هنا مذهب أرسطو الذى سيبين فى فصل لاحق
كيف قام فى مجال الأخلاق على أفكار أرسططس .

٢٣ — راجع الدكتور توفيق الطويل فى بيان الصلة بين مذهب
اللذة ومذهب المنفعة . فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ، دار النهضة
العربية ط ٣ القاهرة ١٩٧٦ صفحات ١٠٩ — ١١١ — ١٩٢ — ٢٠٥ — ٢١١

٢٤ — يناقش مظهر أسبقية الحضارة المصرية القديمة اعتمادا على
البيرفور الذى ينقل عنه صفحات طوال عن علاقة اليونان بمصر
(ص ٢١ — ٣٢) . ويناقشه ويوافق ان اليونان اقتبسوا المصريين شرائع
ومبادئ علمية وانتحلوا مذاهب دينية وميثولوجية أو فنية .
لكن فيما يتعلق بالفلسفة فان « باب البحث ضيق وميدان المقارنة
والاستنتاج غير فسيح » ص ٣٢ .

٢٥ — اسماعيل مظهر : ص ٣٧ .

٢٦ — اسماعيل مظهر : الفصل السادس ، ص ٢٢٥ — ٢٣١ ،
وهو يشير الى علاقة نظرية المعرفة عند أرسططس بمذهب بروتاجوراس
ص ٢٢٩ — ٢٣٠ .

٢٧ — المرجع السابق ص ٢٤٦ .

٢٨ — المرجع السابق ص ٤٣ .

٢٩ — المرجع نفسه ص ٤١ .

٣٠ — راجع سد جويك المجلد فى فلسفة الأخلاق ترجمة
د . توفيق الطويل ، عبد الحميد حمدى ، دار نشر الثقافة بـلاسكندرية
١٩٤٩ راجع مفهوم الخير عند أفلاطون ص ١٢٧ .

٣١ — لقد انبعث من الأضواء القوية التى أرسلها الفكر اليونانى
اشعة من عقل الحكيم الخالد سقراط أضاعت أرجاء العالم الذى أظله

النقوذ اليونانى ومنها مدينة قورنيه حيث تكونت شعبة من المذهب من
السقراطى . . ويحدثنا مظهر عن مدينة قورنية وموقعها واسمها فى
صفحات طوال نقلا عن كتاب « جورج جروت : تاريخ اليونان ،
الفصل ٢٧ من المجلد الرابع » ثم ينتقل الى وصف قورنية المدينة
التي نشأ فيها الفيلسوف وتناول الحالة الفكرية بها التي لم تتبلور حتى
اتحدت مع مصر تحت لواء البطالة حيث انجبت الشاعر كليماخوس
والفيلسوف كرينادس Carnneades راجع صفحات (٥٠ - ٦٠) .

وراجع أيضا د . عبد الرحمن بدوى : تاريخ الفلسفة فى ليبيا
الجزء الأول كرنيا دس القورنيائى ، والجزء الثانى سونسيدوس
القورنيانى ، منشورات الجامعة الليبية ، دار صادر بيروت لبنان .

٣٢ - يرى مظهر ان هذه التهمة باطلة . ص ٦٠ .

٣٣ - مثل : ديوجين لايرتيوس ، وشيشرون ، وسكتوس ،
وابيقور ، وكليمان السكندرى .

٣٤ - اسماعيل مظهر : ص ٦٢ .

٣٥ - المرجع نفسه : ص ٨٣ .

٣٦ - المرجع نفسه : ص ٨٦ .

٣٧ - المرجع نفسه : ص ٨٨ .

٢٠ - مثل ما أطلق عليه سعادة السعادات Egoistic Eudomoniam
أو المتعة العقلية Mental Enjoyment ونظرية الفكرات (الأفكار
- المثل) Theory of Ideas ص ٩٠ .

٣٩ - انظر د . توفيق اطويل : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة
الأخلاق دار النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣ والفصل الأول من الباب
الثالث ص ١٩٥ - ٢٠٦ .

- ٤٠ — اسماعيل مظهر : ص ٩٤ .
- ٤١ — يعتمد على اردمان لبيان هذه النظرية ، كما يعتمد على موسوعة الدين والأخلاق المجلد الرابع ص ٣٨٣ .
- ٤٢ — يعتمد هنا على برت Brett : تاريخ علم النفس . مظهر : ص ١٠٧
- ٤٣ — مظهر : ص ١١٠ .
- ٤٤ — مظهر : ص ١١٤ .
- ٤٥ — نفس المصدر : ص ١١٥ .
- ٤٦ — نفس المصدر : ص ١١٦ .
- ٤٧ — نفس المصدر : ص ١٩٤ .
- ٤٨ — نفس المصدر : ص ٢٠٠ .
- ٤٩ — يذكر بنتام باستمرار ومل وغيرهم من أصحاب المنفعة العامة راجع ص ٢٠٩ .
- ٥٠ — انظر صفحات ٢٠٩ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٤ .
- ٥١ — مظهر : ص ١٣٥ .
- ٥٢ — نفس المصدر : ص ١٤٠ — ١٤١ .
- ٥٣ — د. أحمد عبد الحليم عطية : القيم فى الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٩ ص ١٩٤ وما بعدها .
- ٥٤ — مظهر : ص ١٤٧ .
- ٥٥ — ينقل مظهر عن كتاب أرسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس ترجمة (أستاذنا) الكبير أحمد لطفى السيد باشا ج ١ الباب الرابع

ص ١٨٩ - ١٩٥ ، وانظر أيضا استشهادات مظهر وإشارته الى ترجمة
لطفى السيد صفحات ١٥١ - ١٥٥ ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ - ١٦٠ - ١٧٢

٥٦ - مظهر : المصدر السابق ص ١٥١

٥٧ - المصدر السابق : ١٥٧ .

٥٨ - المصدر نفسه : ص ١٦٢

٥٩ - المصدر نفسه : ص ١٦٩ - ١٧٠

٦٠ - المصدر نفسه : ص ١٧٤

٦١ - المصدر نفسه : ص ١٧٥

٦٢ - الكونت دى جالزأ : محاضرات فى الفلسفة العامة
وتاريخها ، الفلسفة العربية وعلم الأخلاق ١٩١٨/١٩١٩ مطبعة التقدم
مصر ص ٢ .

٦٤ - أبو بكر زكري ود . عبد الحليم محمود (مترجما) كتاب
أندريه كريسون ، المشكلة الخلقية والفلاسفة ، مؤلفات الجمعية المصرية ،
دار احياء الكتب العربية ١٩٤٦ .

٦٥ - أندريه كريسون : الأخلاق فى الفلسفة الحديثة ، ترجمة
د . أبو بكر زكري ود . عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة القاهرة .

٦٦ - أبو بكر زكري وعبد العزيز أحمد : مباحث ونظريات فى
علم الأخلاق ط ٤ دار الفكر العربى القاهرة ١٩٦٥ .

٦٧ - أبو بكر زكري : تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها
العملية ط ٤ دار الفكر العربى القاهرة ١٩٦٤ .

٦٨ - أبو بكر زكري د . عبد الحليم محمود مقدمة ترجمة :
المشكلة الخلقية والفلاسفة ص ١٠ .

- ٦٩ - المصدر السابق : ص ١٠ *
- ٧٠ - نفس المصدر : ص ١٤ *
- ٧١ - أبو بكر زكري : د. عبد الحليم محمود ، تصدير الجزء الثانى من كتاب كريسون ص ١٧ *
- ٧٢ - نفس المصدر : ص ٢٠ *
- ٧٣ - نفس المصدر السابق ، التعقيب ص ١٥٥ *
- ٧٤ - نفس المصدر : ص ١٥٩/١٦٠ *
- ٧٥ - أبو بكر زكري : مباحث ونظريات فى علم الأخلاق ص ٣ *
- ٧٦ - المرجع السابق : ص ١٤٥ - ١٤٨ *
- ٧٧ - أبو بكر زكري : تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية ص ٢١ - ٣٤ *
- ٧٨ - د. على معبد فرغلى ، د. عبد العزيز عبد الله عبيد : محاضرات فى الأخلاق ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٧٥ ص ٣ *
- ٧٩ - د. محمود زقزوق : مقدمة فى علم الأخلاق ، دار القلم الكويت ط ٣ ١٩٨٣ *
- ٨٠ - د. محمود زقزوق : قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الاسلام ، دار المنار القاهرة ، الفصل الثالث من الباب الثانى *
- ٨١ - د. فيصل بدير عون ، د. سعد عبد العزيز حباط : دراسات فى الفلسفة الخلقية ، مكتبة سعيد رافه ، القاهرة ١٩٨٣ *
- ٨٢ - د. امام عبد الفتاح امام : فلسفة الأخلاق ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ط ٢ ١٩٨٨ *

٨٣ — د. أحمد خواجه : الأخلاق النظرية والتطبيقية ، دار
الغصون بيروت لبنان ١٩٨٥ •

٨٤ — د. نجيب بلدي : مراحل الفكر الأخلاقي ، دار المعارف
بمصر ١٩٦٢ ص ٧ •

٨٥ — المرجع السابق : ص ٨ — ٩ •

٨٦ — المرجع السابق : ص ٩ •

٨٧ — المرجع نفسه : ص ١٠ •

* * *

الفصل الثاني

الأخلاق الاجتماعية

ظهر الاهتمام مبكراً بالأخلاق الاجتماعية كما تحددت في المدرسة الفرنسية الاجتماعية ومبادئ آراء هذه المدرسة وذاغت وانتشرت بين المؤيدين الداعين لها من جهة والرافضين الناقدين سواء من وجهة نظر الأخلاق الدينية ، أو الفلسفية من جهة أخرى . وقد تبلورت الدعوة للأخلاق الاجتماعية لدى الرعيل الأول من المفكرين العرب وفي مقدمتهم مبعوثي الجامعة المصرية الأهلية الذين اتجهوا إلى فرنسا كما نجد لدى منصور فهمي أبرز هؤلاء وأيضاً لدى عبد العزيز عزت في مرحلة تالية ثم عند كل السيد محمد بدوي والدكتور محمود قاسم اللذين قاما بترجمة الكتب الرئيسية في هذا المجال ويستمر هذا الاتجاه لدى الدكتور قباري محمد اسماعيل . ومقابل الدعوة لهذا الاتجاه نجد الموقف النقدي المقابل يظهر لدى فريقين الأول اتجاه أصحاب الأخلاق القرآنية خاصة محمد عبد الله دراز والثاني لدى أصحاب الاتجاه الأخلاقي الفلسفي بمدراسه المتعددة سواء كان مثالياً لدى توفيق الطويل أو فينومينولوجياً وجودياً لدى زكريا إبراهيم وسوف نتوقف عند اعلام هذا الاتجاه الداعين اليه ونبدأ بالدكتور منصور فهمي .

أولاً - منصور فهمي الربط بين الأخلاق والمجتمع :

لم يحظ منصور فهمي بما هو أهلاً له من الدراسة حيث لم نعثر على دراسات تتناول تفكيره الأخلاقي رغم كونه من أوائل ، من قام بتدريس الأخلاق في الجامعة المصرية باستثناء شفرات قليلة لا تتعدى الا سطر جامعت في سياق عابر خلال شهادات زملائه وأصدقائه في

عدد أصدرته مجلة كلية الآداب^(١) وفى مقدمة الكتاب الذى أصدرته
الهيئة العامة للكتاب جامعا لمقالاته وأبحاثه تحت عنوان « أبحاث
وخطرات »^(٢) وتوضح هذه الشذرات بالاضافة الى اهتماماته
الإخلاقية عامة اتجاهه الاجتماعى فى درس الأخلاق وسوف نستعين
بما ورد فيهما نظرا لقلّة كتابات منصور فهمى من جهة وعدم عثورنا
على مجاذراته بالجامعة المصرية ومدرسة المعلمين العليا والتي اتجهت
فى معظمها نحو الأخلاق والدراسات الاجتماعية^(٣) .

وهذا ما يؤكده محمود تيمور فى تلك الصور المخاطفة لشخصيات
لامعة المتى يندمها فى كتابه « ملامح وغضون » حيث يربط بين حياة
منصور فهمى وأفكاره الفلسفية « ان حياة منصور فهمى ونفسيته
موصولة أوثق اتصال بما يدرسه من الفلسفة وقواميسها ولا سيما
التجانب الأخلاقى منها » . فقد دارت فلسفته حول محور الخير والشر
فى طبيعة البشر ومدى استطاعة الانسان أن يكثر من الخير ويتجنب
الشر بما يندمك به من أصول الأخلاق^(٤) ونفس الموقف نجده لدى
الدكتور ابراهيم مذكور الذى يبين ان دراسة منصور فهمى الاجتماعية
وجهته نحو العناية بالمنهج التاريخى والوقوف عند بعض المقارنات
واستخلاص بعض الظواهر الاجتماعية والأخلاقية^(٥) .

ويوضح طه حسين فى القسم الخامس من كتابه « من بعيد »
أثر ثقافة منصور فهمى الفرنسية ودراسته الفلسفية الاجتماعية
فى كتاباته مبينا تأثيره بفريقين من الفلاسفة : فلاسفة القرن الثامن عشر
فى فرنسا ، وفلاسفة الاجتماع فى أواخر القرن الماضى وأول هذا
القرن : روسو صاحب الشعور الدقيق والعواطف الحارة والمزاج
المضطرب والخيال الخصب ودوركيم صاحب العقل المستقيم والمنهج
العلمى الدقيق يقول طه حسين : « لو اننى أردت ان احدد تأثير
روسو فى خطرات منصور فهمى لاشرت الى هذا الطموح الظاهر
الى مثل أعلى من الخير يلتزمه منصور كما كان يلتزمه روسو فى

الطبيعة الحرة الساذجة التي لم تقسدها الحضارة»^(٦) .. « اما أثر علماء الاجتماع المعاصرين في منصور فلا يحاد يظهر في الخطرات الا حين يتحدث منصور عن الجماعة فنراه يفهمها ويصفها كما يفهمها ويصفها دوركيم»^(٧) .

والحقيقة ان منصور فهمي من أهم وأول من تأثروا مباشرة بالمدرسة الاجتماعية في الأخلاق على يد أستاذه لوسيان ليفي بريل L'Brühl (١٨٥٧ - ١٩٣٩) الذي درس عليه في باريس رسالته للدكتوراة عن « حالة المرأة في التقاليد والتطور الاسلامي » والتي أثارت عاصفة من النقد ربهما أثرت في حياته بشكل كبير وأدت الي ابتعاده عن الجامعة لفترة من الزمن^(٨) . كما يظهر تأثره بأستاذه زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية في النصف الأول من هذا القرن ليفي بريل فتظهر واضحة في بعض الدراسات التي كتبها في الأخلاق وهي :

— الضعف الخلقي وأثره في حياتنا الاجتماعية .

— كيف ينبغي أن تكون الأخلاق في مصر لتسهم في التعاون العالمي^(٩) .

ويتضح موقف منصور فهمي في هاتين الدراستين فالدراسة الأولى وكانت محاضرة ألقاها في مارس ١٩٤٠ عن الضعف الخلقي وأثره في حياتنا الاجتماعية أجمل فيها فلسفته الأخلاقية التي يرد فيها أساس الأخلاق الى المجتمع . فهو يرد الضعف الخلقي الى التفريط في الواجب وأهمال ما ينبغي عمله « فالدعامة الأولى التي يصح الارتكاز عليها في هذا الحديث تكون اذن في معنى الواجب ويحاول تقريب معنى الواجب . والواجب ليس كما يقدمه لنا كانط الفيلسوف الألماني أي ليس قانونا أبديا كلياً وضروريا بل ان الواجب يرد الى المجتمع بل ويختلف باختلاف الأزمان والبلدان»^(١٠) .

• وهو يرى أن الضمير ليس فطرياً لكنه مرآة للحياة الاجتماعية ونتيجته للتفاعل بين الأفراد في المجتمع وثمره لانتقال التقاليد والعادات من جيل إلى جيل • وهو يرد الضمير الخلقى إلى ثلاثة أمور هما :

— مسايرة الهوى والخضوع لسلطان الشهوات •

— الإغراق في المجاملة •

— ضعف الشعور بالغيرية •

يقول موضحاً اتجاهه الأخلاقى الاجتماعى فيما يتعلق بالضمير :
« ليس الضمير الا حساً معنوياً أو ذوقاً روحانياً يتركب من عناصر الحياة الاجتماعية وخلاصة التجارب فى العيش والمعاملات » (١١) • ونفس الموقف نجده فى دراسته الثانية « كيف ينبغي أن تكون الأخلاق فى مصر لتسهم فى التعاون العالمى » حيث يبين منصور فهمى انطلاقاً من الواقع الملاحظ الحاجة إلى تعاون عالمى ، وألوان الخلاف الدنيوى موضحاً أثر الدين والفلسفة فى التأليف وهو يرى ان « الخضوع لأخلاق مشتركة يدينون بها ويتدعون للالتزامها مهما يكن بينهم من فوارق الجنس والوطن ويذكر من ذلك : حب الغير — العدل — التسامح — العفو » (١٢) وهى المبادئ الأخلاقية التى يحتاجها العالم فى تلك الفترة فترة الحرب العالمية الثانية •

هكذا يظهر الربط بين الأخلاق والمجتمع واضحاً لدى أول أقطاب المدرسة الاجتماعية والذي نأسف لعدم وجود كتابات كافية توضح لنا موقفه • وتظهر الأسس النظرية لمبادئ المدرسة الاجتماعية لدى الدكتور عبد العزيز عزت •

ثانياً : عبد العزيز عزت الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع :

ويمثل عبد العزيز عزت الرحيل الثانى من دعاة المدرسة الاجتماعية

فى الأخلاق ويختلف عن منصور فهمى فى مسألة هامة إن الرائد الأول تناول الأخلاقية الاجتماعية انطلاقاً من كونه أستاذاً للفلسفة بينما تناول الثانى الأخلاق باعتباره أستاذاً لعلم الاجتماع . ومن هذه الزاوية نشير إلى بعض دراساته الأخلاقية مثل : « الأسرة ووظيفتها الأخلاقية » « علم الاجتماع وأثر البيئة فى التربية » والمصرية « انحرافات بين » الفلسفة النفسية وعلم الاجتماع » . ثم دراسات الأخلاقية الهامة « ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها » (١٣) ، و « الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع » (*) « المقولات الأخلاقية » وسوف نتوقف عن دراسته الأخيرتين لنعرض مفهوم الأخلاق بمعناها الاجتماعى فهو فى كتابه الأخلاق يعرض لأربع نظريات أخلاقية يسميها نفسية ويقدمها تحت عنوان الأخلاق وفلسفة النفس وهذه النظريات هى :
 ١ - الأخلاق التى ترجع إلى العقل التى تقوم أصلاً على قوة نفسية واحدة هى العقل كما عند سقراط ومن سار على نهجه من فلاسفة المدرسة الاسكتلندية الذين صوروا هذه القوة النفسية فى شكل حس داخلى خاص بالأخلاق .

٢ - النظرية التى تبنى الحياة الأخلاقية على قوتين نفسيتين (أرسطو) .

٣ - نظرية القوى النفسية الثلاثة المتصلة عند أفلاطون

٤ - نظرية القوى النفسية الثلاثة المتصلة عند لوسين Le senne وبارودى Pradi .

وهو يعرض لهذه النظريات المختلفة عرضاً نقدياً على الوجه التالى حتى يمهّد للأخلاق بمعناها الاجتماعى .

أولاً : نظرية القوة الواحدة ونقدها . وهى النظرية التى ترى أن العقل هو أساس الحياة النفسية كلها ويرى د. عزت أن سقراط يبالغ بالقول بأن العقل فى نزعاته السائدة عام واحد فى كل زمان ومكان ذلك لأن العقل الفردى يخضع فى موضوعاته عادة للعقل

الجمعي هما يراه العقل الفردي صحيحا في مكان معين يصح اختلافه
 اختلافا بينا عنه في مكان آخر (١٢) . . . وهو يرى انه لا قيمة للعقل
 اذا انحس في داخلية الانسان فهو سيجهل في هذه الحالة القيم
 الاجتماعية التي يضعها المجتمع كمعايير لتصرفات الناس فيه ولا يمكن
 ان يعيش غيرها فيه . وينصب كلام سقراط على انسان وهمي يعيش
 بعيدا عن المجتمع وهذا فرض لا يقره العقل (١٣) ثم يتقدم خطوة
 اخرى مبينا ان السعادة ليست هي السعادة الداخلية على طريقة
 سقراط وانما هي سعادة اجتماعية بان يؤدي الانسان عمله لصالح
 الجميع ، ويستخدم عبد العزيز عزت نفس نقد دوركيم في بيان
 ان السعادة عند سقراط ميتافيزيقية تجريدية لأن انسانها من نسخ
 الخيال ولا وجود له في الواقع ولا في أى مجتمع قائم (١٤) ونفس
 الموقف السقراطي نجده حديثا في نظرية الحس الأخلاقي كما تظهر
 لدى أصحاب الحاسة الخلقية خاصة شفتسبري (١٦٧١ - ١٧١٣) في كتابه
 عن « افضلية » يعرض لها وينتقدها ويفضل عليها نظرية سقراط
 باعتبارها أكثر تماسكا (١٥) .

ويعرض ثانيا لنظرية ازدواج النفس عند أرسطو واتجاه
 أرسطو يؤدي الى وضع أخلاق لا قيمة لها من الناحية الاجتماعية
 اليوم لانها أخلاق انسان : اما ان يعيش بنفسه ولنفسه وهذا في
 حالة العقل الفعال وفضائله النظرية . واما ان يعيش لطبقته الاجتماعية
 في حالة العقل المنفعل وفضائله العملية وهو فهم لا يراه علم الاجتماع
 سليما (١٦) . ويتناول بعد ذلك نظرية القوى الثلاث المنفصلة كما
 رجحت لدى أفلاطون وينتقدها (١٧) ، ثم ينتقل الى النظرية الأخيرة
 « نظرية القوى الثلاث المتصلة التي قال بها لوسين والتي ظهرت في

كتابه رسالة في الأخلاق العامة Traite De Morale Generale

عام ١٩٤٧ التي يقدم فيها الشعور على القوى الأخرى وينتقده عزت
 بسبب ذلك ثم يعرض لموقف يوسف مزاد النكامل الذي ينظر الى

النفس في تطورها وكأنها وحدة لا ينفصم عراها وينتقد على أساسها نظرية لوسين (٢٠) .

وينتقل بعد هذا العرض النقدي لنظريات الأخلاق في فلسفة النفس إلى القسم الثاني الذي خصصه للأخلاق وعلم الاجتماع ليعين أن الأخلاق من ناحية علم الاجتماع تختلف عن كل ما تقدم في الموضوع والمنهج والغرض ، ويبين أولا الاختلاف بينهما من حيث الموضوع فالأخلاق لا تعتمد على قوى داخلية نفسية وإنما على قوى خارجية اجتماعية لها وجودها في المجتمعات البشرية - إذا هي عناصر قائمة بالفعل وسابقة لوجود الأفراد فيها ، وهي تشتق من القوالب والسنن الاجتماعية الشفوية والمكتوبة . يذكر من النوع الأول (الشفوية) العادات والعرف والتقاليد والذوق العام ومن النوع الثاني القوانين الوضعية والآداب ودراسة مفردات اللغة .

ويتناول الدكتور عزت عنصرا هاما من العناصر الأخلاقية الاجتماعية وهو الالتزام والالتزام صفة تتضمن الجزاء وبالطبع ليس المقصود به الجزء النفسى إنما اجزاء من الناحية الاجتماعية هو مسؤولية الفرد أمام السنن الاجتماعية وقوانين المجتمع أى مسؤوليته أمام الرقابة الاجتماعية الخارجية فهذه السنن والقوانين تمثل العقل الجمعى وإرادة المجتمع فيشعر الفرد أن هناك قوة تعلو عليه وتضغط عليه وتضطره أن يتمشى حسب أوامرها فهي له بالمرصاد أن خالفها ينزل عليها العقاب جزاء لما فعل ، وهنا يواجه الأخلاق العقلية المثالية ويرفضها بشدة يقول : « الأفعال الأخلاقية لا تتضمن فى ذاتها وبذاتها الجزاء كما يتوهم ذلك الأخلاقيون النفسانيون (٢١) ويرتبط مفهوم الالتزام بمفهوم الواجب الكانطى الذى يرفضه الاجتماعيون فى صورته الأولى القبلية المجردة ويقبلونه فى تفسيره الاجتماعى فهو يوضح « أن الفضيلة الكبرى عند رجال الاجتماع هى فعل الإنسان لواجبه واحترامه لسنن المجتمع . فالواجب هو محور أخلاق ولكن فهمه عندهم يخالف فهم الفلاسفة

خاصة كانط Kant فهو ليس بقوة داخلية تضغط على الانسان لبيع أوامر العقل الداخلية^(٢٣) أن الواجب من ناحية علم الاجتماع لا يستق أوامر من العقل الفردي لكن من أوامر العقل الجمعي التي تنعكس في مسننه غير المكتوبة • فالواجب هنا ليس بواجب لانسان مطلق ولكن واجب لانسان يخضع لنسبية اجتماعية • فهو واجب واقعي محسوس ملموس يخرج من المجتمع وليس مصدره التفكير النظري الخالص^(٢٣) .

ثم يتناول الاختلاف بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع فيما يتعلق بالمنهج فمن حيث المنهج لا تلجأ الأخلاقية الاجتماعية الى طريقة الاستبطان الأخلاقية التي تتجه الى داخلية النفس لتستوحى الوجدان وتستطلق الضمير • بل تقوم على منهج استقرائي^(٢٤) احصائي^(٢٥) . وما يتعلق بالغرض الذي ترمى اليه الأخلاقية الاجتماعية فهو تنظيم حياة ومعاملات الانسان في اطار تنظيماته الاجتماعية مثل النقابات على سبيل المثال التي لها دورها في تنظيم الأخلاق^(٢٦) .

ومجمل القول أن الأخلاق ليست أفكار نظرية يضعها فرد معين لا يرتبط بزمان معين ولا بمكان معين ، أي فرد ميتافيزيقي لا وجود له في الواقع • ويسعى وراء مثل أعلى من خلق خيال الفيلسوف قلما يتحقق لبعده عن الحياة الواقعية واعتماده في أصوله على قوى داخلية نفسية ، ولكن الأخلاق الاجتماعية هي أخلاق وضعية علمية تقوم فعلا في المجتمعات البشرية وهي محدودة بزمان معين ومكان معين وتمثل قوى خارجة من صنع المجتمع نفسه هي الظواهر الأخلاقية التي يخضع لها طوعية لأنها تفوقهم وترفعهم الى مستواها الحضاري^(٢٧) .

ويتضح هذا الموقف ويتأكد في كتاب هام أصدره عبد العزيز زيت عام ١٩٥٦ تحت عنوان « المقولات الأخلاقية » يؤكد فيه ان « الأخلاق هي لب الاجتماع » مستشهدا بتسمية فرنسا لشهادة هذا

العلم باسم شهادة الأخلاق وعلم الاجتماع وباهتمام علماء الاجتماع المعاصرين بالأخلاق كما نجد لدى دوركينم الذى سار على نهجه أساتذة الاجتماع بالسربون^(٢٨) ويؤكد ان الأخلاق هي العنصر الأساسى لتحديد الحياة الاجتماعية ولتوحيدها^(٢٩) يرى الاجتماع المصرى أنه رغم الطابع الخاص المحدد لسليقة الطبائع القومية فإنه تحت ضغط المجتمع يشعر الفرد فى داخلية نفسه بأصول عامة تخضع له نزعاته الأخلاقية الخاصة هذه النزعات هي قانون اجتماعى عام لا ينبثق فى النفس بحكم الفطرة العقلية كما يتوهم الفلاسفة^(٣٠) ويحدد هذه الأصول فى ستة هي : مظهر الخير والشر ، مظهر المسؤولية والجزاء ومظهر الحق والواجب • وكل هذه المظاهر الأخلاقية — كما يؤكد — لا تأتى الى الانسان من داخلية نفسية وانما من خارجها أى تستق من الحياة الاجتماعية فهي مقولات جمعية لا فكرية ولا تصدر عن النفس باعتبارها نفسا وانما تلقى فى النفس باعتبارها مترجم عن طبائع الاجتماع^(٣١) وهذا هو المنحى الذى صورته لنفسه فى دراسة هذه المقولات الأخرى يقول و « نحن فى دراستنا لهذه الأسس والمقولات سننتهى دائما الى هذا الاتجاه الاجتماعى فى الفهم »^(٣٢) وحين يتحدث عن مقولة « الخير » يميز بين ثلاثة أشكال فى النظر للخير : خير الفرد (أصحاب اللذة) خير الجنس البشرى (الرواقية — كانبط) ثم خير المجتمع كما نجد فى المدرسة الفرنسية حديثا (دوركينم — ليفى بريل — البيربايه)^(٣٣) بل ان خير الفرد ومفهوم الواجب هما أيضا اجتماعيين يقول : « فأخلاق الفرد من الناحية الاجتماعية تتضمن تماسكه وتضامنه مع بنى قومه بوجه عام وتماسكه وتضامنه مع الهيئات الاجتماعية التى ينتمى اليها بوجه خاص • فالواجب من الناحية الاجتماعية اتسع فهمه عن فهمه عند الفلاسفة ولم يصبح واجبا مفردا وانما أصبح واجبات (بالجمع) لا تصدر عن العقل الفردى وانما العقل الجمعى أو الأنا الاجتماعية وهذا هو الفهم الاجتماعى للخير الذى نقره^(٣٤) »

ونفس الموقف نجده حين يتحدث عن المسؤولية فهناك أولا رأى أصحاب الفهم النظرى الذين يقولون ان المسؤولية الأخلاقية هي مسؤولية داخلية نفسية فهي محاسبة المرء لنفسه أمام نفسه وأمام ضميره الحى وهناك الفهم العلمى للمسؤولية رأى أصحاب المدرسة الايطالية لدراسة الجريمة والمجرمين ويضيف ثالثا المسؤولية الاجتماعية^(٣٥) ونفس الأمر فى مقولة الجزاء فهناك الجزء الطبيعى والجزاء القانونى والجزاء الاجتماعى وهناك الجزاء الأخلاقى . وهو يؤكد ان الجزاء الأخلاقى مصدره المجتمع ويرتبط كل الارتباط بالجزاء الاجتماعى فالإنسان يحاسب نفسه أمام نفسه لا يخشى نفسا أكبر من نفسه هى الأنا الاجتماعى . فالمجتمع كما قال دوركيم هو مصدر الأخلاق والأخلاق هى لب الاجتماع^(٣٦) ويتكرر الموقف نفسه حين يتحدث عن مقولة الحق فبالإضافة للفهم النظرى ، والعلمى للحق يعرض النظرية الاجتماعية التى تمثل وجهة نظره فالحقوق عندنا تتأثر بالزمان والمكان وتتطور ولا تقف على صورة واحدة عقلية تجريدية^(٣٧) . ويختتم دراسته بأهم المقولات الأخلاقية التى عرفت تقليديا بأنها إنسانية عامة مطلقة كما يتضح ذلك فى فلسفة كانط التى يتناولها بالعرض ويقدم نقد جويو لها ويعلق على نقد جويو « بان فكرة الواجب لازمة وضرورية عكس ما يذكر جويو » ، وهى لازمة لا بالفهم الفلسفى كما عند كانط وإنما لازمة بالفهم الاجتماعى الذى يتبناه يقول : « إن فكرة الواجب عند الفرد تخضع لأصول الواجبات فى المجتمع البشرى »^(٣٨) .

وبهذا يرد كل مقولات الأخلاق الى المجتمع ليس الخير والشر فقط وهى اهتمام الفلاسفة الأساسى ولا المسؤولية والجزاء ذات الطابع القانونى وإنما أيضا الحق والواجب حصن المثالية المنيع كما تجلّى لدى كانط الذى فسرهم الاجتماعيون تفسيراً مقابل لتفسير صاحبه وأساسا من أسس الأخلاق الاجتماعية .

ثالثا - السيد محمد بدوى وأصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق :

يقدم لنا الدكتور السيد محمد بدوى اسهامات أخلاقية متعددة من وجهة نظر علم الاجتماع وبالتحديد المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، وتتنوع هذه الاسهامات بين التأليف والترجمة حيث أسهم وشارك مع الدكتور محمود قاسم فى تعريب عددا من الدراسات الأساسية لاعلام هذا الاتجاه . فقد ترجم كتاب اميل دوركيم « التربية الأخلاقية »^(٣٩) وكتاب ليفى بريل عن « أوجست كونت » بالاشتراك مع الدكتور محمود قاسم^(٤٠) وراجع ترجمة الأخير لأهم كتب ليفى بريل الذى يمثل تطور هذه المدرسة وهو « الأخلاق وعلم العبادات الخلقية »^(٤١) وقد انعكست هذه الترجمات بشكل واضح فى أفكاره بحيث نجدها بين ثنايا كتاباته^(٤٢) إما فيما يتعلق بمؤلفاته وفى مقدمتها دراسة هامة اتخذناها عنوانا لاسهامه هي « أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق »^(٤٣) بالإضافة الى كتابه « الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع »^(٤٤) .

ويحدد هدفه من كتابه « أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق » قائلا : « غرضنا فى هذا البحث ان نتقصى المصادر الأولى التى انبعث منها الاتجاه الاجتماعى فى دراسة الأخلاق وان نتتبع هذا الاتجاه فى تطوره لتقف على مقدار تقدمه فى المراحل المختلفة وعلى مدى تطبيقه للمنهج العلمى . ويحدد معنى المنهج الاجتماعى بانه المنهج الذى حاول أن يطبق على الأخلاق طريقة البحث العلمى الموضوعى وان يعالج مسائله على انها ظواهر أخلاقية faits moraux يصح أن تدرس بنفس الطريقة العلمية التى ندرس بها الظواهر الاجتماعية الأخرى^(٤٥) » .

ويبين أولا أثر المذهب التجريبي على المدرسة الاجتماعية حيث يمكن القول ان محاولة لدراسة الظواهر الأخلاقية دراسة موضوعية قد بدأت فى الظواهر بعد وضع أسس المذهب التجريبي حيث نادى

• سيكون بوجوب تطبيق مذهب على دراسة الأخلاق والسياسة .
والمؤلف يعي الفرق بين كل من التجريبية والوضعية في الأخلاق
فهو لا يوافق على ما يذهب اليه هذا المذهب من اعتبار العادات
الفردية أساسا للعادات الجمعية الا أثناء لا نستطيع أن ننكر أثره
(المذهب التجريبي) من حيث توكيخ أهمية الاستقراء النظري
والعملي كشرط من شروط البحث العلمي في الحياة الأخلاقية (٤٦) .

ثم يتحدث عن المذهب الوضعي عند كونت الذي يحدد المفاهيم
الأخلاقية على أساس القواعد العامة السارية فعلا في مجتمع معين .
والتي يتعرف الأفراد بمقتضاها . وليست الأخلاق في نظر المذهب
الوضعي الا فصلا من علم الانسان الذي ينقسم الى شعبتين :
البيولوجيا وعلم الاجتماع . ويتحدث عن التفسير البيولوجي لنشأة
الضمير الأخلاقي استنادا الى نظرية التطور خاصة في تطبيقاتها
الأخلاقية لدى سبنسر . ومن الأمثلة الهامة على الدراسة البيولوجية
للأخلاق دراسة لوب Loal التي وضع أساسها في كتابه النظرية
الآلية في الحياة La Cociption mecanique de La Via Paris, Alcan 1914
حيث ذكر ان العرائر هي الجذور التي تتفرع عنها الأخلاق . ويلاحظ
على مثل هذه النظريات جموحا وغلوا في تطبيق العلم على دراسة
الأخلاق (٤٧) .

ويتناول الشعبة الثانية « علم الانسان » عند حديثه عن « الأخلاق
في مذهب أوجست كونت » حيث يرى ان الهدف الأساسي الذي كان
يقصد اليه كونت من انشاء هذا العلم هو الوصول الى قواعد خلقية
وسياسية ثابتة ونهائية تحقق سعادة الانسان ويعلق السيد بدوي
ان الأخلاق عنده [كونت] أقرب الى علم النفس الأخلاقي منها الى
الأخلاق بمعناها المألوف عند الفلاسفة . وانها أخلاق وضعية
نسبية (٤٨) .

ثم يتحدث عن المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ويبين كيف أفاد

دوركيم من آراء كونت وكيف كرس جزءا كبيرا من مجهوداته وأبحاثه فى تعريف الظاهرة الخلقية وتحديد خواصها ويرى ان الظاهرة الأخلاقية تنقسم بخاصتين أساسيتين : الأولى انها تلتزم الفرد لأنها تنبعث من قوة عليا هى قوة المجتمع ، والثانية أنها تجتذب الفرد لأنها تصور له المثال الأعلى الذى يتوق الى تحقيقه . ثم يناقش دوركيم باعتباره صاحب موقف وسط بين العلم والفلسفة ، لم يغفل النظر الى الغايات أثناء بحثه للظواهر الأخلاقية بحثا موضوعيا^(٤٩) ، ويعرض مذهب ليفى بريل الذى اتخذ موقفا صريحا وهاجم الأخلاق الفلسفية كما يتضح فى كتابه « الأخلاق وعلم الظواهر الخلقية » ويلخص السيد بدوى النتائج التى وصل إليها علم الظواهر الخلقية فى تطوره فى قاعدتين أساسيتين :

الأولى : هى العدول نهائيا عن الفكرة القائلة بان مهمة هذا العلم هى تحديد قواعد السلوك وقد استعاض علماء الاجتماع عن هذه الفكرة بفكرة أخرى هى ان القواعد الخلقية ليست الا ظواهر اجتماعية .

الثانية : هى العدول عن الفكرة الوهمية القائلة بان الظواهر الخلقية معروفة لدينا فى مجموعها دون حاجة الى البحث العلمى فى الحقيقة ان الظواهر الخلقية شأنها فى ذلك شأن الظواهر الطبيعية لا يمكن معرفتها معرفة علمية واستنباط القوانين التى تخضع لها الا بعد مجهود شاق .

ثم يعرض أخيرا لأبحاث باييه فى دراسة الظواهر الأخلاقية حيث استكمل ما بداه ليفى بريل وعكف على استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التى تختلط بها وقد أبرز لنا نتائج تلك الدراسة فى كتابه « علم الظواهر الخلقية »^(٥٠) ، ويرى ان جهد باييه قد حقق المرحلة النهائية فى تطور المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق حيث كانت المحاولات السابقة محاولات لتبرير وجهة النظر الاجتماعية

أو لوضع الأسس النظرية لتلك الدراسة أما دراسات باييه فانها تبدأ من حيث انتهى الآخرون وتقف باب الجدل النظرى لتتصرف الى الاستقصاء والبحث العلمى وقد استطاع باييه ان يضع أمام أعيننا ثمرات جهوه فجاءت أبلغ دليل على ما تحققة الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية (٥١) .

يحدد السيد بدوى موقف المدرسة الاجتماعية التى ترى ان الانسان الذى يحيا فى مجتمع معين يعكس المبادئ الأخلاقية السائدة فى مجتمعه وان الضمير الأخلاقى يتيقن بما يسود فى المجتمع من عادات وتقاليد ومن هنا فالانسان يحكم على الأفعال والتصرفات لا من خلال ضميره فحسب بل من خلال ضمير المجتمع . ويرى ان الأخلاق كما يدرسها الفلاسفة ليست « علما » فى نظر علماء الاجتماع ولكنها يمكن أن تصبح موضوعا لعلم وهذا العلم يطلقون عليه اسم « علم الظواهر الأخلاقية » (٥٢) وعلى ذلك يقدم لنا كتابه فى الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع الذى يعرض فيه لثلاثاهين الفلسفى والاجتماعى فى دراسة الأخلاق بعد تمهيد عن المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية .

يعرض لنا السيد بدوى فى القسم الأول نماذج من التفكير الفلسفى فى الأخلاق تمثل المذاهب الأخلاقية الكبرى فى الفلسفة حيث يتناول فى الفصل الأول « الأخلاق فى العقيدة البوذية » وفى الثانى الأخلاق فى الفلسفة اليونانية ثم فكرة النظام والقانون فى الحضارة الرومانية وفى الفصل الرابع الالتزام الخلقى فى الاسلام ويعترف المؤلف باعتماده الكامل فى هذا الفصل على كتاب محمد عبد الله دراز الأخلاق فى القرآن ، والحقيقة ان اعتماده يشمل م هذا الفصل الفصلين الثالث السابق عليه والخامس التالى له (٥٣) . بينما يخص الفصل السادس الذى يعطيه عنوانا يحتاج الى نقاش لأنه يعرض فيه لموقف برجسون الأخلاقى تحت عنوان « الأخلاق

الاجتماعية والانسانية » ، وهو يعتبره همزة الوصل بين الأخلاق
الفلسفية والاجتماعية .

ويتناول الضمير الأخلاقى فى القسم الثانى الذى يتكون من
فصلين هما : السابع خصائص الضمير الأخلاقى ، والثامن نشأة الضمير
الذى يتناوله لدى الاتجاهات المختلفة يخص منها الاتجاه السيسولوجى
بأوفى نصيب^(٥٤) بينما يعبر القسم الثالث عن موقفه الواضح من
الأخلاق وفيه يعرض الأخلاق عند علماء الاجتماع .

وقد تدرج فى القسم الثالث الحديث بدءاً من الأخلاق الوضعية
عند أوجست كونت (الفصل التاسع) حتى انتهى الى عرض أسس
المنهج العلمى فى دراسة الأخلاق موضحاً ان كونت لم يسهم بشئ
فى معالجة الأخلاق كما يتضح ذلك من جهود الاجتماعيين اللاحقون
عليه وأيضاً دوركيم الذى يخصص له الفصلين العاشر والحادى عشر
عن : « تحديد خواص الظاهرة الأخلاقية » و « عناصر الحياة الأخلاقية
فى المجتمع » . فانه — أى دوركيم — رغم جهوده المتصلة وبحوثه
المتعددة فى الأخلاق لم ينجح تماماً فى فصل وجهة النظر التقديرية
عن وجهة النظر العلمية الصرفة . ولم يتدعم المنهج العلمى فى دراسة
الظواهر الأخلاقية الا بفضل جهود ليفى بريل الذى يتناول آرائه
حول علم العادات الأخلاقية فى الفصل الثانى عشر .

ويتوقف عند البير باييه الذى أكمل حلقات البحث فى علم الظواهر
الأخلاقية وعنى بتفصيل أسس المنهج العلمى والقواعد التى تتبع فى
ملاحظة الظواهر الأخلاقية حيث يتوج به دراسته ويجعل منه آخر
فصول كتابه تحت عنوان « الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية »
ويعتمد كما يخبرنا فى هذا الفصل الذى يعد أطول فصول كتابه
على كتاب باييه A. Bayet : « علم الظواهر الأخلاقية »
Le Science des Faits Moraux ويؤكد السيد بدوى فى نهاية دراسته
ان تحويل الأخلاق الى علم أمر ممكن وأن الهدف الذى تصبو الى بلوغه

البحوث الاجتماعية وهو تحقيق الدقة العلمية ليس هدفاً بعيد المنال .
والحقيقة ان دعوة السيد بدوى للأخلاق الاجتماعية أكثر نضجا
ووضوحا من سابقه وذلك لأسباب عديدة فدراساته أدق وتتسم
بالموضوعية وتأتى أهميتها من كونه صدرت بعد انتشار الأخلاق
الاجتماعية عند الدارسين العرب وكتبت فيها بحوث عديدة خاصة
ما نجده عند كل من د. توفيق الطويل الذى يخصص لها فصلا هاما
من مرجعه الكلاسيكى فى الفلسفة الخلقية^(٥٥) وكذلك زكريا ابراهيم
الذى قدم دراسة مستقلة عن « الأخلاق والمجتمع » بالاضافة الى
فصول عديدة فى كتبه الأخرى لمناقشة هذا الاتجاه^(٥٦) . كما
وجدت الأخلاق الاجتماعية ردود تحليلية نقدية خاصة فى كتابات
محمد عبد الله دراز التى قدم السيد بدوى ترجمة لكتابه الهام الى
العربية والأهمية الثانية للكتابات السيد بدوى هى تأسيس اتجاه
فى مدرسة الاسكندرية لدراسة الأخلاق من وجهة النظر الاجتماعية
ويتجلى ذلك واضحا لدى الدكتور قبارى اسماعيل الذى قدم عدة
دراسات اجتماعية فى الأخلاق لا تخلو من اشارات متعددة لجهود
الأستاذ السيد بدوى .

رابعاً - قبارى اسماعيل : وقضايا علم الأخلاق من زاوية علم الاجتماع :

ويكتب الدكتور قبارى اسماعيل عدة كتب فى اطار مشكلات علم
الاجتماع والفلسفة . العمل الأول فى ثلاثة مجلدات تتناول علم
التوالى . المنطق ، والمعرفة واختص المجلد الثالث بدراسة الأخلاق
والدين^(٥٧) . وقد صدر تقريبا فى نفس فترة ظهور كتاب السيد بدوى .
ثم عاد وتناول نفس الموضوع ثانية فعالج « قضايا علم الأخلاق من
زاوية علم الاجتماع »^(٥٨) ويهمنى الوقوف أمام هذا الجهد الذى يعرض
للأخلاق الاجتماعية بطريقة أقل حدة واهداً حماساً من سابقه ويبدو
ذلك طبيعياً بعد ما قدم من دراسات نقدية من جانب المفكرين
والباحثين العرب فى مجال الفلسفة للأخلاق الاجتماعية .

وهو يوضح لنا فى تصديره للعمل الأول نوعية الموضوعات التى سيتناولها « مختلف المسائل التى يعالجها » علم الاجتماع الأخلاقى « عيما يتعلق بمشكلات فلسفة الأخلاق ، حيث حاول علم الاجتماع ان يضمن طابعا اجتماعيا على فكرة « الواجب » ، و « الارادة » كما اسهم بحاول سوسيولوجيه لمسائل الخير والشر . فقد أثار علماء الاجتماع مسألة « الواجب والانزام » فتناول دوركيم فكرة الارادة Volonte . وعالج مشكلة « القيم والأحكام النقيمية كمتا طرق لفى بريل فكرة المعيارى normatif والنسبى Relatif فى الأخلاق ، وناقش مشكلة الضمير وغاية السلوك الخلقى . كما ذهب البير بابيه باوضعية والنسبية فى الأخلاق الى الحد الذى يصطنع فيه مذهباً علميا لدراسة المظاهر الخلقية على أنها واقع معطى » (٥٩) .

ويوضح لنا د . قبارى كيف سعى علم الاجتماع لاقتحام معادل الميتافيزيقا بقصد انتزاع وتجريد مسائلها من أصولها العقلية وذلك بجل الدين والأخلاق من ظواهر المجتمع ومعالجتها على انها أنساق لها وظائفها وضرورتها فى البناء الاجتماعى . ويبين ان هذه النزعة قد صدرت مع دروس كونت فى الفلسفة الوضعية « الذى حاول أن يقيم أخلاقا وضعية تستند الى العلم وتؤمن بالنسبية وتقوم على الملاحظة ودراسة الواقع » (٦٠) . حيث رفضت « وضعية كونت أخلاق انفسه فاعترضت على فكرتى الانزام الخلقى والارادة الخيرة . ويتحدث عن موقف علم الاجتماع من المطلق ، ان « أخلاق الاجتماعيين قد رفضت المطلق ... فما هو أخلاقى وفاضل من ثقافة ما قد لا يعد كذلك بالنسبة لثقافة أخرى لذلك اعترض الاجتماعيون على فكرة الأخلاق المطلقة » (٦١) .

ويدور بحثه الذى يقع فى أربعة فصول وخاتمة حول مقارنة وجهتى نظر الاجتماع والفلسفة من الدين والأخلاق ، يتناول فى الفصل الأول مدخل ومقدمات عامة يناقش فيها : علم الاجتماع الوضعى وظواهر الأخلاق والدين ، فلسفة الأخلاق والدين ، موقف علم الاجتماع

من المطلق . ويناقش في الفصل الثاني المشكلة الخلقية كما صدرت عن الفلاسفة وكما عالّجها الاجتماعيون حين حاولوا أن يساهموا في حل مشكلات الأخلاق من وجهة لائظر الاجتماعية حيث يعرض للمشكلة الأخلاقية ، فكرة الواجب بين كائط ودوركيم ، مبدأ استقلال الارادة ، القيم والأحكام القيمية ، المعيارى والنسبى فى الأخلاق ، الانسان والضمير الخلقى ، البير باييه ودزاسة الظواهر الخلقية . ويعالج فى الفصل الثالث المشكلة الدينية . ويقدم فى الفصل الرابع مناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع فى الأخلاق والدين (٦٢) .

ويحدد لنا قبارى مكانه الأخلاقية الاجتماعية بين المذاهب الاخلاقية اعتمد على تقسيم لوسن فى « رسالة فى الأخلاق العامة » حيث قسم مدارس الأخلاق الى : «أخلاق اللذة» عند ارسطبس وأبيقور ، وأخلاق المنفعة عند بنتام ومل والأخلاق النفعية التطورية عند سبنسر ثم مختلف الأشكال الاجتماعية مثل اخلاق الغيرية عند كونت والأخلاق الوضعية السوسيولوجية عند دوركيم وليفى بريل « (٦٣) .

ويوضح الباحث كيف اعترض الاجتماعيون على الأخلاق الصورية وابتعدوا عن ميتافيزيقا كائط للواجب المطلق وذهبوا الى ان الأخلاق ظاهرة لها أصولها ومصادرها الاجتماعية والى ان القواعد الخلقية ليست مطلقة ثابتة وإنما هى نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان وانه استنادا الى تلك الأسس الوضعية والنسبية صدرت أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق (٦٤) . ويستشهد بقول دوركيم من انه فى أبحاثه ودراساته كلها لم يجد قاعدة خلقية واحدة ليسب نتائجا لعوامل اجتماعية « (٦٥) وليس من شك فى أن المثل الأخلاقى الأعلى له وظيفته فى المجتمع لأنه يصدر عنه ، كما ان الألائام الخلقى لا يصدر الا عن المجتمع وان الحقيقة الخلقية لا تنشأ الا من الواقع الجمعى (٦٦) . ومن هنا يحيلنا الى موقف دوركيم من فكرة الارادة ومناقشته لأخلاق الارادة عند كائط (٦٧) .

وحين يتحدث عن مشكلة القيم والأحكام القيمية يبين أن المجتمع عند دوركيم هو المشرع الوحيد للقيم لأنه مصدرها وهو معيار التقييم الخلقى^(٦٨) . وينتهي من ذلك إلى أن علم الاجتماع الدوركىمى القى أضواء على مسألة : « الواجب » ، « الإرادة » و « القيم » التى يدرسها علم الاجتماع على أنها ظواهر اجتماعية حيث يخضع المثل الأعلى فى زعمه للبحث العلمى استنادا إلى دراسة الواقع الاجتماعى على اعتبار أن الظواهر الرئيسية فى الدين والأخلاق كلها ظواهر اجتماعية^(٦٩) .

ويعرض موقف ليفى بريل فى حديثه عن «المعيارى» و «النسبى» فى الأخلاق : لقد رفض ليفى بريل معيارية الأخلاق وأنكر البحث فيما وراء الأخلاق نظرا لعمقها وعدم جدواها فأعلن حذف الأخلاق المعيارية وإحلال العلم الوضعى والموقف النسبى لدراسة الظواهر الأخلاقية حيث أن علم الاجتماع الأخلاقى يؤلف نوعا من الفيزيقا الأخلاقية و *Physique Morale* ويبحث الظواهر الخلقية وقوانين تطورها فى مختلف العصور وفى سائر المجتمعات والثقافات . وقد انتهى ليفى بريل إلى هدم التصور التقليدى للأخلاق ورفض معيارية القواعد والمسلّمات الخلقية مستندا إلى قواعد العلم الوضعى التى ليست إلا وصفا موضوعيا للأحداث والظواهر كما هى قائمة بالفعل دون أن تنقيد بتصوير ما ينبغى أن يكون^(٧٠) .

ويتناول بعد ذلك البير باييه ودراسة الظواهر الأخلاقية فمساهمة باييه فى علم الظواهر الخلقية قد بلغت بالفكر الوضعية إلى أقصاها ووصلت بموضوعية الأخلاق إلى أبعد الآماد ، والذي يؤكد عليه الاجتماعى المصرى أن المشكلة الأخلاقية قد عرجت نهائيا عند البير باييه من ميدان البحث الفلسفى^(٧١) .

ويقوم الدكتور قبارى جهود المدرسة الاجتماعية بشكل يبدو معتدلا بالنسبة لدعاة هذه الاتجاه فهو يرى أن علم الاجتماع لم

يتعثر فى مسألة من الميتافيزيقا بقدر ما تعثر فى ميدان الأخلاق والدين ... وان الأخلاق حتى كعلم للعادات لا يمكن ان تستقل عن أمها الفلسفة^(٧٢) . وهو يرى ان « الموضوعية الخالصة » التى ذهب اليها « البير باييه » هى حالة مستحيلة لا يمكن التوصل اليها^(٧٣) .

ويؤيد الدكتور قيارى ليقدم ١٩٧٥ دراسة أخرى فى علم الاجتماع الأخلاقى يعالج من خلالها قضايا الأخلاق النظرية كما صدرت على مسرح علم الاجتماع . حيث ناقش مختلف القضايا التى اثيرت فى ميدان علم الاجتماع الأخلاقى مثل : قضية سوسيولوجية القيم والأحكام القيمية ونظريه الواجب الخلقى ومبدأ النفسانية فى الأخلاق ومشكلة الضمير وغيرها ، وتقع هذه الدراسة فى تسعة فصول الأول مقدمة ومدخل يتناول فيه بعد التمهيد الأخلاق المعيارية ثم منهج علم الاجتماع الأخلاقى الذى يحدد موضوعه ويعرفه بأنه ذلك الفرع السوسيولوجى الذى ينهض بدراسة الظاهرة الأخلاقية أى انه يدرس الأخلاق دراسه علمية . ويقترح علما موضوعيا لتفسير العادات الأخلاقية^(٧٤) . ويقدم لنا القواعد الأساسية التى يفرضها المنهج العلمى لدراسة الظواهر الخلقية^(٧٥) .

ويعرض فى الفصل الثانى للأخلاق النظرية ، يتحدث فى تمهيد عن تصنيفات الأخلاق الفلسفية سواء أكانت أخلاق المأذة أو الحاسة الخلقية أو الارادة الخيرة التى وجه اليها النقد ثم الأخلاق الوضعية وفى الفصل الثالث يتحدث عن قضايا الأخلاق الوضعية ويعرض^(٧٦) فى الرابع مصادر الاخلاق والدين ويعصص الخامس لبيان موقف لوسيان ليفى بريل من الأخلاق التقليدية^(٧٧) .

ويتناول نظرية الواجب الخلقى فى الفصل السادس حيث يعرض لأكبر ممثل للأخلاق النظرية وهو كانط ويدرسه تحت عنوان فلسفة الواجب الخلقى متابولا الأمر المطلق ، الواجب ، الارادة الخيرة وبالمقابل يتناول دوركيم ويحدثنا عن القاعدة الخلقية والحقيقة الاجتماعية ثم الالتزام الخلقى ومصدره ويناقش مبدأ استقلال الارادة .

ويقدم في الفصل السابع « سوسيولوجيا القيم » الجهود المختلفة التي تناولت القيم من مختلف جوانب الدراسة ويتوقف عند دوركيم « المؤسس الحقيقي لوجهة النظر السوسيولوجيا في دراسة القيمة وأحكامها » (٧٨) فبعد الحديث عن « أصول القيم ومصادرها في المجال التاريخي » عند فلاسفة اليونان والفلاسفة المحدثين خاصة عند كانط ، يتناول القيم كموجهات للسلوك ، ويعرض لموضوعية القيم خاصة لدى مادلونج شيلر ثم يركز على إبراز مختلف الاطارات السوسيولوجية التي تعرض للقيم فيعرض للتفسير الاقتصادي للقيمة ، والوعي بالقيم ثم يتناول القيم في التاريخ ويختتم هذا الفصل ببعض الاتجاهات والمواقف المعاصرة لدى بارسونز parsons وانجاز Inkeles وسوروكين Sorokin وسانيال Sauyal وكلوكهون F. Kluckhohn ويختتم الفصل بمناقشة وتعقيب يعتمد فيها على كتاب ادوار ترياكيان « الوجودية والنزعة الانسانية »

E. Tiryakian : Sociologism and Exis ten Tielism

ويعرض بعد ذلك « للتحليل العلمي للظاهرة الأخلاقية عند البير باييه حيث يتناول بعد تمهيده للفصل الثامن للأسس الموضوعية لعلم الاجتماع الأخلاقي موضحا القواعد الخلقية كمعطيات للتجربة مبينا المنهج العلمي لدراسة الظاهرة الأخلاقية محددًا مجال علم الظواهر الأخلاقية وميادين الأخلاق الجمعية •

ويؤكد نفس موقفه من وجهة النظر الاجتماعية في الأخلاق في الفصل التاسع الذي يقدم انتقادات لهذه الواجهة من النظر التي لم تنتشر في مسألة من المسائل بقدر تعثرها في ميدان دراسة ظواهر الأخلاق والدين •

* * *

هوامش وملاحظات الفصل الثانى

- ١ — مجلة خليه الاداب العدد الثانى ، المجلد التاسع عشر ١٩٥٧ •
- ٢ — د • منصور فهمى : أبحاث وخطرات ، الهيئة المصرية العامة لانتخاب القاهرة ١٩٧٣ •
- ٣ — د • ابراهيم بيومى مذكور : لترحوم الدكتور منصور فهمى جبهة المجمع اللغوى فى ١١/٥/١٩٥٩ الدورة (٢٥) وأبحاث وخطرات ص ١٠ — ٢٦ •
- ٤ — محمود تيهور : ملامح وغصون (ص ٠ — ٢) من أبحاث وخطرات ص ٩ — ١٠ •
- ٥ — د • مذكور المرجع السابق ص ٢٤ •
- ٦ — د • طه حسين من بعيد ، دار العلم للملايين بيروت ط ٩ ١٩٨٢ ص ٢٨٢ •
- ٧ — المصدر السابق ص ٢٨٨ •
- ٨ — راجع الدراسة الهامة — وربما الوجيهة — عن منصور فهمى التى كتبها الدكتور محمد حافظ دياب فى إطار اهتمامه بسييسولوجيا الأدب بعنوان « تحولات منصور فهمى » ص ١٤٦/١٦٠ مجلة المنار العدد ٤٨ أكتوبر ١٩٨٨ •
- ٩ — د • منصور فهمى : كيف ينبغى أن تكون الأخلاق فى مصر تساهم فى التعاون العالمى ، القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٣ •
- ١٠ — د • منصور فهمى : الضعف الخلقى وأثره فى حياتنا الاجتماعية • أبحاث وخطرات ص ٢٤٨ •
- ١١ — المصدر السابق ص ٢٤٩ •
- ١٢ — أنظر هذه الدراسة المرجع السابق ص ٢٥٦ — ٢٦٦ •
- ١٣ — د • عبد العزيز عزت : ابن مسكوية وفلسفته الأخلاقية ومصادرها ، فى جزعين مكتبة ومطبعة البابى الحلبي وأولاده بمصر ط ١٩٤٦ •
- ١٤ — د • عبد العزيز عزت : الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع • القاهرة ١٩٥٣ ص ٥ — ٦ •

- ١٥ - المصدر السابق ص ٦ *
- ١٦ - المصدر السابق ص ٨ *
- ١٧ - المصدر السابق ص ٨ - ٩ *
- ١٨ - المصدر نفسه ص ١٣ *
- ١٩ - المصدر نفسه ص ١٤ - ١٨ *
- ٢٠ - راجع المصدر نفسه ص ٢٢ - ٢٣ ويوسف مراد مجلة
علم النفس مجلد ٣ فبراير ١٩٤٦ ص ٢٩٤ - ٣٠١ *
- ٢١ - يتخذ الدكتور محمد عبد الله دراز الموقف المقابل في هذه
النقطة وذلك في دراسته الهامة التي تؤسس للاتجاه القرآني في
الأخلاق « دستور الأخلاق في القرآن » * ترجمة د * عبد الصبور
شاهين مؤسسة الرسالة بيروت دار البحوث العلمية الكويت ١٩٧٣ *
- ٢٢ د * عبد العزيز عزت : الأخلاق ... ص ٣١١ ...
- ٢٣ - المصدر السابق ص ٣٢ *
- ٢٤ - المصدر السابق ص ٣٤ *
- ٢٥ - المصدر نفسه ص ٣٥ *
- ٢٦ - المصدر نفسه ص ٤١ - ٤٢ *
- ٢٧ - المصدر نفسه ص ٤٣ - ٤٤ *
- ٢٨ - د * عبد العزيز عزت : المقولات الأخلاقية ، القاهرة
١٩٥٦ ص ٥ *
- ٢٩ - المصدر نفسه ص ٦ *
- ٣٠ - المصدر نفسه ص ٨ *
- ٣١ - الموضع السابق وأيضا ص ٩ *
- ٣٢ - المصدر نفسه ص ٩ *
- ٣٣ - المصدر نفسه ص ١٦ *
- ٣٤ - المصدر نفسه ص ١٩ *
- ٣٥ - المصدر نفسه ص ٤٤ *
- ٣٦ - المصدر السابق ص ٥٦ *
- ٣٧ - المصدر السابق ص ٧١ *

- ٣٨ — المصدر السابق ص ٩٠، ٩٣ .
- ٣٩ — اميل دوركيم : التربية الأخلاقية ترجمة د. السيد محمد بدوى . مكتبة مصر د. ت .
- ٤٠ — ليفى بريلى : فلسفة أوجست كونت ترجمة د. محمود قاسم، د. السيد محمد بدوى مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ٤١ — ليفى بريلى : الأخلاق وعلم العادات الخلقية « ترجمة د. محمود قاسم مراجعة د. السيد محمد بدوى القاهرة ١٩٥٢ .
- ٤٢ — يتضح تأثير المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى السيد محمد بدوى عبر اعتماده واستشهاده ونقله للكثير من كتابات أعلامه فى كتبه المختلفة بل وتلخيصه لهذه الكتب فى فصول كتبه على سبيل المثال تخصص فصل لعناصر الحياة الأخلاقية فى المجتمع الفصل الحادى عشر من كتابه الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع (١٨٧ — ٢٢٩) وهو عرض أمين كما جاء فى الجزء من الكتاب الذى ترجمه لدوركيم التربية الأخلاقية .
- ٤٣ — د. السيد محمد بدوى : أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ .
- ٤٤ — د. السيد محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع : دالر المعارف بالاسكندرية ١٩٨٠ .
- ٤٥ — د. السيد محمد بدوى ، أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق ، مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ (ص ٧٣ — ١٠١) ص ٧٣ .
- ٤٦ — المصدر السابق ص ٧٥ .
- ٤٧ — المصدر نفسه ص ٨٠ .
- ٤٨ — المصدر نفسه ص ٨٢ .

٤٩ - نفس المرجع ص ٩١ - ٩٣ •

٥٠ - نفس المرجع ص ٩٨ •

٥١ - المصدر نفسه ص ١٠٠ •

٥٢ - د. السيد محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دار المعارف بالاسكندرية ط ٢ ١٩٨٠ ص ب •

٥٣ - انظر المرجع السابق الفصل الرابع ص ٦٧ حيث يقول :
أخيرا تصدى لهذا العمل - الأخلاق في القرآن - عالم جليل من علماء
الأزهر في رسالته القيمة التي نال بها درجة الدكتوراة من السريون
وعنوانها « أخلاق القرآن » ويذكر في الهامش « هذا العالم هو
المغفور له د. محمد عبد الله دراز وقد اعتمدنا على رسالته في كتابه
هذا الفصل » ج ١ ص ٦٧ •

٥٤ - الصفحات من ١٤١ حتى ١٤٨ •

٥٥ - د. توفيق الطويك : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها
ط ٣ دار النهضة العربية ١٩٧٦ الفصل الرابع من الباب الخامس
وانظر مقدمة ترجمته لكتاب سدجويك المجلد في فلسفة الأخلاق •

٥٦ - انظر كتابات الدكتور زكريا إبراهيم في الأخلاق
الاجتماعية في ١

٥٧ - الأخلاق والمجتمع ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ،
القاهرة ١٩٦٦ •

٥٨ - المشكلة الخلقية مكتبة مصر للطباعة ، القاهرة الفصل الثالث
من الباب الأول ص ٧٨ - ٩٨ •

— مشكلة الفلسفة مكتبة مصر ، القاهرة الفصل الثامن
ص ٢٠٤ — ٢٢٥ •

وانظر أيضا كل من : د. صلاح قنصوة نظرية القيم في الفكر
المعاصر دار التنوير بيروت ١٩٥٤ ص ٧٩ — ٨٩ ، د. فيصل بدير عون،
د. سعد عبد العزيز دراسات في الفلسفة الخلقية مكتبة سعيد رافت
القاهرة ١٩٨٣ الفلسفة الوضعية من ١٧٢ — ١٨٧ •

٥٧ — د. قباري اسماعيل : علم الاجتماع والفلسفة ، الجزء
الثالث الأخلاق والدين ، دار الطلبة العرب بيروت ط ٢ ١٩٦٨ •

٥٨ — د. قباري اسماعيل : قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية
من زاوية علم الاجتماع ط ٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب فرع
الاسكندرية ١٩٧٨ •

٥٩ — د. قباري اسماعيل : علم الاجتماع والفلسفة ص ٢٠ •

٦٠ — المصدر السابق ص ٢٧ •

٦١ — المصدر السابق ص ٤٠ •

٦٢ — المصدر السابق ص ٢٢٩ •

٦٣ — المصدر نفسه ص ٤٧ •

٦٤ — المصدر نفسه ص ٥٠ •

٦٥ — المصدر نفسه ص ٥٧ •

٦٦ — نفسه ص ٥٨ •

٦٧ — نفسه صفحات ٥٨ — ٦٢ •

- ٦٨ — المصدر السابق ص ٦٦
- ٦٩ — المصدر السابق ص ٧١
- ٧٠ — المصدر السابق ص ٧٣
- ٧١ — نفسه ص ٩٠
- ٧٢ — المصدر السابق ص ١٤١
- ٧٣ — المصدر السابق ص ١٥٤
- ٧٤ — د. قبارى اسماعيل : قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية
من زاوية علم الاجتماع ص ١٧
- ٧٥ — المصدر نفسه ص ٢١
- ٧٦ — نفس المرجع ص ٢٥ — ٤٣
- ٧٧ — نفس المرجع ص ١١٧ — ١٣٢
- ٧٨ — نفس المرجع السابق ص ١٦٣
- ٧٩ — المصدر نفسه ص ٢٢٠

* * *

الفصل الثالث

الأخلاق الوجودية

اولا — عبد الرحمن بدوى وجهوده الأخلاقية :

يعد عبد الرحمن بدوى أكبر معبر عن الأخلاق الوجودية فى الفكر العربى المعاصر . صحيح قد يكون المفكر العربى أكثر انشغالا بقضايا الفلسفة النظرية واشكاليات تاريخها من اهتمامه بمسائل القيم والأخلاق . وقد يكون صحيحا ما يراه البعض من أنه ينكر امكانية قيام أخلاق وجودية الا ان كتاباته الأخلاقية القليلة تعبر أصدق تعبير عن هذا الاتجاه .

وربما يكون فيلسوفنا من القلائد الذين أشاروا الى سيرتهم الفلسفية^(١) وبالتالى فقد تساعد هذه الاشارة فى الكتابة عن اتجاهه الفلسفى ومصادر هذا الاتجاه وبداياته^(٢) . هو كما يخبرنا فيلسوف ومؤرخ للفلسفة ، فلسفته هى الفلسفة الوجودية فى الاتجاه الذى بدأه هيدجر ، أسهم فى تكوين الوجودية بكتابة « الزمان الوجودى »^(٣) وتمتاز وجوديته عن وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية التى تجعل للفعل الأولية على الفكر وتستند الى استخلاصها لمعانى الوجود الى العقل والعاطفة والادارة معا والى التجربة الحية ، وهذه بدورها على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الادراك على فهم الوجود الحى^(٤) . قد أحاط علما بتاريخ الفلسفة وتعمق فى مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة ولكن أقوى تأثير فى تطوره الفلسفى انما يرجع الى اثنين هما : هيدجر ونييتشه .

ولد فى الرابع من فبراير ١٩١٧ وتخرج فى كلية الآداب فى

مايو ١٩٣٨ حيث تتلمذ فى هذه الفترة على أساتذة فرنسيين هم :
الكسندر كواريه A. Koyre (١٨٩٢ - ١٩٦٤) واندريه لالاند
A. Lalande (١٨٦٧ - ١٩٦٣) وبرلو A. Burloud ومن الأساتذة
المصريين تتلمذ خصوصا على الشيخ مصطفى عبد الرازق • كما أفاد من
باول كراوس الذى كانت له اليد الطولى فى توجيهه فى ميدان انتقال
التراث اليونانى الى العالم الإسلامى وميدان الدراسات الإسلامية
على نهج المستشرقين^(٥) •

ويبدو ان « رائد » الوجودية فى العالم العربى لم يتمكن -
كما يرى البعض - من قراءة الفلسفة الإسلامية قراءة وجودية ولم
يستطع العثور فيها على ما يسعفه فى تأسيس « وجوديته » غربيا
أو اسلاميا ، لم يجدها موجودا من أجله هو فأنكر عاينها نحتها فى
« الوجود » ومع ذلك فيجب أن نعترف له - شاء ذلك أم كره -
بأنه من أكبر باعشى هذه الفلسفة بل أنه أنشط حفار فى قبورها^(٦) •

وتنعكس سمات فكر بدوى فى كتاباته الأخلاقية التى توزعت
على اتجاهات ثلاثة هى على التوالى : تحقیقات لنصوص أخلاقية عربية
أو مترجمة ، تألیفات تعرض لاتجاهات الفكر الغربى ، وابداعات تظهر
اتجاهه الفلسفى • تشمل النوعية الأولى (التحقیقات) كتاب « الأخلاق
الى نيقوماخوس » الترجمة العربية القديمة^(٧) ، بالإضافة الى عدة
نصوص ورسائل أخلاقية فى كتابة : دراسات ونصوص فى الفلسفة
وتاريخ العلوم عند العرب^(٨) • ويقدم لنا ثانيا كتابين هامين الأول
الأخلاق النظرية^(٩) والثانى الأخلاق عند كانط^(١٠) ، ثم أخيرا بحثه
التميز الذى يعبر عن اتجاهه الوجودى « هل يمكن قيام أخلاق
وجودية ؟ »^(١١)

يقدم لنا بدوى فى إطار مشروعه لرصد « التراث اليونانى فى
الحضارة الإسلامية » كتابات أرسطو فى العربية • وأرسطو أكبر
فيلسوف أخلاقى فى الفلسفة اليونانية مثل كانط فى الفلسفة الحديثة •

يتناول بدوى كتب أرسطو الأخلاقية ويعودها لنا^(١٢) ويتوقف أمام نيقوماخيا (الأخلاق الى نيقوماخوس) وهو أهمها غير مدافع : اذ هو أكملها وأوضحها وأنضجها ثم يذكر شراح « نيقوماخيا » اليونان * ويخصص فقرة طويلة لـ « نيقوماخيا » فى المصادر العربية * يعرض أولا للكتب العامة فى تاريخ العلوم التى أشارت للكتاب^(١٣) ويتتبع الشواهد والنقول عن نيقوماخيا عند الفلاسفة المسلمين *

ويناقش بدوى هوية المترجم العربى للكتاب وهو إسحق بن حنين * ثم يقدم لنا ترجمة كاملة للكتاب مع التعليقات والشروح والمقارنات ويضيف الى النص مقالة فى المدخل الى علم الأخلاق غير منسوبة الى مؤلف يرجح أنها لنيقولاوس وأخرى بعنوان الأخلاق باختصار الاسكندرئين *

وقدم بدوى عدة رسائل أخلاقية محققة فى كتابه : دراسات ونصوص * الأولى « من رسالة الى على مسكويه فى اللذات والآلام » ثم بعض أجزاء من كتابات جالنيوس الأخلاقية الأولى من قائلته فى « أن قوى النفس تواضع لزاج البدن » ثم مختصر من كتاب الأخلاق لجالنيوس * وقد نشره كراوس من قبل فى مجلة كلية آداب الجامعة المصرية المجلد الخامس ١٩٣٧ ص ١٥ - ٥١ * وأعاد نشره د. ماجد فخري عن التحقيق السابق فى كتابه للفكر الأخلاقى العربى ط الأولى ١٩٧٨ ، ثانية ١٩٨٦ عن الدار الأهلية للنشر والتوزيع بيروت لبنان ص ٢١٥ - ٢٣٣ والرسالة الرابعة « مقالة فى الأخلاق » يذكر أنها للحسن بن الهيثم أو ليحيى بن عدى ولا يحسم الأمر أو حتى يناقشه^(١٤) *

ويظهر اتجاه بدوى العربى ونزعتة الوجودية فى كتابه الأخلاق النظرية حيث يميز بين الأخلاق النظرية العملية الأولى تضع المبادئ والنظريات التى يستند اليها السلوك الانسانى والثانية تبحث فى

التطبيقات العملية لهذا السلوك داخل كيان عيني محدد • ويتناول في كتابه « المبادئ والغايات العامة التي تنظم السلوك الانساني ويستقصى البحث في القيم الأخلاقية — التي صارت عقب البحث في الفكر الفلسفي اليوم • والكتاب مكون من قسمين : الأول مقدمات تتناول معنى الأخلاق ، والثاني في ستة فصول من الثاني للمسابع تتناول على التوالي : الضمير — القيم الأخلاقية — الواجب — الفضيلة — المسؤولية والحرية ، مبادئ الحياة الأخلاقية يعرض فيها للنظريات المختلفة في تاريخ علم الأخلاق •

يختص الفصل الأول بمعنى الأخلاق ويعتمد تعريفات لالاند للأخلاق ولوسن Le Senne الذي يعرف الأخلاق بأنها تحديد السلوك الانساني ثم تعريف جوليفيه R. Jolivet للأخلاق بأنها العلم الباحث في الاستعمال الواجب لحرية الانسان ابتغاء بلوغه نفايته النهائية وتعريف جورج جوسدورف ذو الطابع الوجودي حيث تعرف الأخلاق بأنها طريقة معينة للنظر الى مجهود التعبير عن الانسان في المعالم • ثم يعرض موقف ليفي بريك وينتقل الى فردريك روه F. Aauth الذي يعرف الأخلاق بأنها تقوم في شعور المباشر بالمثل الأعلى معاشا في الفعل ثم يتحدث عن التجربة الأخلاقية عند ماكس شيلر وأخيرا يعرض للتجربة الأخلاقية عند جورج جيورفنتش • ويتحدث في الفقرة الثانية عن أخلاق الشكل وأخلاق الموضوع فقد نادى كانط بأخلاق الشكل أو الأخلاق الصورية وقد قدم بدوى مقابها أخلاق الموضوع التي دعا اليها أخلاقيون من مختلف النزعات • وأول هذه النزعات نزعة أصحاب القيم التي ظهرت في الثلث الأول من القرن العشرين وعلى رأس هؤلاء ماكس شيلر ورينيه لوسن ولوى لافل • والأخلاق الوضعية التي تتوزعها علوم ثلاثة البيولوجيا علم النفس وعلم الاجتماع ، وهو يشير في حديثه عن علم النفس الى تحليلات أوغسطين وهرمس في معادلة النفس ، والغزالي في احياء علوم الدين ومحي الدين ابن عربي في العديد من كتبه ورسائله •

ويتناول في القسم الثاني الضمير مع بقية المعانى الرئيسية فى الاخلاق يعرض اولا للضمير ومعناه اللغوى فى العربية وهو السر داخل خاطر ، والجمع ضمائر ، ويشير الى انه لا يوجد فى العربية استعمال لخمسة ضمير بمعنى الشعور المميز بين الخير والشر . ثم يعرض لتعريف الضمير عند الغربيين لالاند وبوارث Boirac ولوسن وحيريل ماديونية وفولكييه . ثم يتحدث عن تكوين الضمير عند النفسانيين وعلماء الاجتماع وآراء العقليين ثم يعرض لبنية الضمير ومكوناته ثم الأحوال الرئيسية للضمير (وهى أحوال وجودية) تأنيب الضمير أو الندم مقابل رضا الضمير .

ويعرض فى الفصل الثالث بالتعريف القيم الأخلاقية ومصدرها عند كل من نيتنسه وماخس شيلر وهارتمان وسارتر ويختتم هذا الفصل بالحديث عن القيم والوجود . والباب الرابع عن (الواجب) الذى يميز بينه وبين الضرورة ، الحرية ، الميول الطبيعية ثم يعرض لأنواع الواجبات وتنازع الواجبات ومنشأ الواجب وحقيقته ويخصص الفصل الخامس للفضيلة فيعرفها اعتمادا على أرسطو ويناقش مسألة كونها واحدة أو كثير ، ويعرض لأنواع الفضائل فى تصنيفات اللاهوتيين والفلاسفة ثم يتناول الفضائل المختلفة : الفطنة والحكمة — العدل — الشجاعة — العفة — الصدق والأمانة ...

ويخصص الفصل السادس للمسؤولية والحرية وهى جوهر الانسان فى الفلسفة الوجودية فالمسؤولية هى اقرار المرء بما يصدر عنه من أفعال وباستعداداته لتحمل نتائجها ويعرف خصائصها وانها ضرورية وتقوم على الحرية وتفترض العقل السليم وتقوم على المعرفة . ويتوقف أمام الأصل الوجودى للمسؤولية الذى تناوله سارتر فى الوجود والعدم وينقله لنا كاملا^(١٥) موضحا ان الحرية الانسانية تسبق ماهية الانسان وتجعلها ممكنة وماهية الوجود الانسانى معلقة فى حريته .

ويصنف فى الفصل السابع (مبادئ الحياة الأخلاقية) على
التدرج التالى : أخلاق الطبيعة ، أخلاق العقل ، أخلاق العاطفة ،
أخلاق الإرادة ويندرج تحت أخلاق الطبيعة : مذهب اللذة ومذهب
المنفعة والمذهب الرواقى وفى أخلاق العقل يعرض لكل من أسبينوزا
وكانط ثم أخلاق العاطفة عند آدم سميث صاحب كتاب العواطف
الأخلاقية ١٧٥٩ أوروسو وجويو وشوبنهاور واشفتيسر ثم يعرض
لأخلاق الإرادة عند فيلسوفه المفضل نيتشه ولأخلاق النزعة الشخصية
عد شيلر ومونييه •

وكما حقق أهم كتب أرسطو الأخلاقية فقد خصص كانط عدة
كتب أفرد أحداها « للأخلاق عند كانط » وهو أهم فلاسفة الأخلاق
فى القرن الثامن عشر بل فى العصور الحديثة • ويتناول فى اثنتا عشر
قسما الأخلاق الكانطية تشمل على : سعى كانط لوضع مذهب فى
الأخلاق ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق حيث يتناول أخلاق أرسطو
وأخلاق كانط ، ومبررات مبدأ الأخلاق الكانطية ويخصص القسم الثالث
للإرادة الخيرة ، والرابع للواجب • والخامس للانتقال من الفلسفة
الأخلاقية الشعبية الى ميتافيزيقا الأخلاق حيث يتناول قبلية المبادئ
الأخلاقية ، والأوامر المشروطة والمطلقة ، والقسم السادس عن الانتقال
من ميتافيزيقا الأخلاق الى نقد العقل العملى ، وفيه يعرض للحصرية
وفى القسم السابع نقد العقل المحض ، والثامن تحليلات العقل المحض
العلمى حيث يتناول : مبادئ العقل المحض العلمى ويخصص لديالكتيك
العقل العملى القسم التاسع حيث يعرض لنقيضة العقل العملى وأولوية
العقل العملى على النظرى ومصادرات العقل العملى الثلاثة وخصائصها
المشتركة والعلاقة بين ملكة المعرفة فى الإنسان ومصيره العلمى والقسم
العاشر منهجيات العقل المحض العلمى والحادى عشر مذهب التفضيلة
وفى القسم الأخير منهجيات الأخلاق : تعليم التفضيلة ، الرياضة
الأخلاقية ثم الدين كمذهب فى الواجب نحو الله يتجاوز حدود
الفلسفة الأخلاقية المحضة •

ويبدو ان الاهتمام بفلسفة كانط الأخلاقية قاسما مشتركا ليس بين أصحاب الاتجاهات العقلية فى دراسة الأخلاق بل أيضا بين أصحاب الاتجاه الوجودى فكما اهتم بدوى الذى يتابع الوجودية التى تسير فى اتجاه هيدجر ونييتشه اهتم به أيضا زكريا ابراهيم الذى يمكن اعتباره من أنصار الوجودية المؤمنة وكذلك عادل العوا صاحب الأخلاق المشخصة بل ربما كان نقطة بحث أساسية لدى كل الاتجاهات اخلاقية فى الفكر المعاصر • وليس فقط فى وجودية بدوى (١٦) •

وإذا كان كانط يؤسس الأخلاق فان بدوى — يتابع نييتشه الذى يتجاوز الخير والشر — ويتساءل عن امكانية قيام أخلاق وجودية • ويرى صاحب « نظرية القيم فى الفكر المعاصر » انه إذا كانت الوجودية تربط القيمة بالانسان فهو الذى يخلقها عند اختياره لشيء دون آخر ومن خلال هذا الاختيار تبرز القيمة الى الوجود • فان هناك مذهباً وجودياً يرفض رائده بدوى ان يخلط بين الوجود والقيمة ويفترق فى ذلك عن كل صور الوجودية الأخرى (١٧) •

يرفض بدوى التضحية بالذات مقابل أية موضوعية أو تقويم • فالأخلاق تقويم • والتقويم قياس الى معيار ، والمعيار ذاتى أو موضوعى • والذاتى هو القائم بين الذات ونفسها أما الموضوعى فهو الذى يعلو على الذات وان ظل على صلة بها ، لأن مرد الأمر فى النهاية الى الذات اذ الأصل فى الموضوعية هنا افتراض مفهوم عام يوضح غالباً مقابل المفهوم الذاتى ، به يتحقق هذا الربط والا فلن تجد قسماً مشتركاً بين ذوات تفردت بأنفسها • فالذات الحققة انما هى تلك المتفردة المنعزلة التى تستمد قوامها من نفسها فلا تخضع بالتالى لأى تقويم من خارجها • والمهم اذن هو ما يميز هذه الذات من غيرها لا ما يجمع بينها وبين الغير لأن لى هذا التمايز سرها وجوهرها. (١٨) وذلك يقتضى التفرد الا يوضع مقياس مشترك • وعلى هذا فان كان ثمت تقويم وبالتالى أخلاق فيجب أن يكون التقويم موضوعياً أما التقويم الذاتى

فهو احواله وتتناقض... ولما كانت الوجودية تقوم فى جوهرها على أساس فكرة الذات المفردة المتوحدة المنعزلة المنفصلة فان التقويم لا بد فيها أن يكون ذاتيا وقد أوضح بدوى ان التقويم الذاتى مستحيل اذن فالوجودية ينتقى معها التقويم الموضوعى وبالتالى لا يمكن أن نقول بأخلاق^(١٩) .

ويناقش بدوى مختلف المذاهب الوجودية موضحا موقفها من الأخلاق ويرى أننا ان نحن أخذنا فى بيان موقف الفلاسفة الوجوديين من الأخلاق وجدنا ان الذين تعرضوا له لم يتبينوا الوجه الصحيح فى هذه المسألة . ففريق أنكر الأخلاق ، لكنه لم يطلع على السر فى أصل هذا الانكار ، وفريق ضرب صفحا عن هذا الأمر لأنه لا يزال فى مرحلة البحث الوجودى الميتافيزيقى ، وبالتالى لما يبلغ بعد مرحلة الأخلاق ، وفريق ثالث تذبذب بين الانكار والقول بالامكان . والأول يمثله كيركجورد ، والثانى يمثله هيدجر ، والثالث يسبرز^(٢٠) ويناقش هؤلاء الفلاسفة ويخرج من ذلك انه من غير الممكن قيام أخلاق وجودية ، وان محاولات الفلاسفة الوجوديين فى هذا الباب تؤذن بتوكيد هذا الرأى^(٢١) . ان الوجودية مخاطرة لذا يضع بدوى أمامه خيارين « فأما أن تقول بالأخلاق فتفقد ذاتك وأما أن تقول بالأخلاق فتخاطر بوجودك وبدوى يرى أن تيار الوجود المتدفق لا يسمح لنا بالتوقف والتعليق ، ولن يترفق بنا اذا حاولنا تجنب الفعل خوفا من التلوث بالخطيئة ، بل سيكذف بنا حينئذ بعيدا الى خارج التاريخ . هناك لن نكون خالقين للتاريخ بل موضوعا من موضوعاته . وفى هذا افناء للذاتية نبذا لها خارج بؤرة الوجود الخى المتغير »^(٢٢) .

* * *

ثانياً — عادل العوا والأخلاق الشخصية :

يمكن عرض ما قدمه الدكتور عادل العوا الأستاذ بجامعة دمشق من إسهامات في مجال الأخلاق والقيم التي اعتبرها دراسة الفاعلية البشرية تحت عنوان « الأخلاق المشخصة » * ويمكن أن نشير بإيجاز إلى جهوده في هذا المجال الذي كرس له تقريباً حياته العلمية وقدم فيه عدد من الأعمال توضح طبيعة ما يدعوا إليه تأليفاً وترجمة . يمكن أن نذكر منها : « المذاهب الأخلاقية » جزءان ، « القيمة الأخلاقية » ، « الأخلاق » ، « أسس الأخلاق الاقتصادية » ، « دراسات أخلاقية » وتوج ذلك بكتابه « العمدة في فلسفة القيم » (٢٣) بالإضافة إلى عدد من المقالات في الموسوعة الفلسفية العربية مثل : « أخلاق » ، « فضيلة ورزيلة » « شرف » « كرامة » ، « الطبيعة الأخلاقية » « فلسفة الأخلاق » « ومذهب اللذة » (٢٤) * .

ونستطيع أن نذكر عدد من ترجمات الهامة التي اعتمد عليها كثيراً من الباحثين العرب في مجال الأخلاق والقيم : مثل ترجمته بعض كتب ريمون رويه R. Ruyer وفي مقدمها : « فلسفة القيم » (٢٥) و « عالم القيم Le Monde des Valeurs » كما ترجم عدد من الكتب الأخرى مثل كتاب شارل لال « الفن والأخلاق » وجان لرنوف « السعادة والحضارة » ويوسف كومبز : « القيمة والحرية » وكتاب بول سيزاري P. Caseri « القيمة » (٢٦) * .

ورغم أن مؤلفات العوا تكاد تقترب من ترجماته وتعتمد عليها كثيراً في الأخذ بالمفهوم الغربي في القيم والأخلاق ، إلا أننا مع ذلك نبصر اهتمامات عربية إسلامية في كتاباته « معالم الكرامة في الفكر العربي » ، « من الشرف إلى الكرامة » أو في إطار دراسات عامة مثل « القيمة الأخلاقية » (٢٨) حيث يبرز أهمية فكرة القيمة بوجه عام ، والقيمة الأخلاقية بوجه خاص باعتبارها من أعظم المحاور حيوية وأهمية في الفكر الغربي * ويقسم مراحل أو قل تصورات القيمة في الفكر

الغربي الى ثلاث أولا عند اليونان حيث القيمة تعرب عن مثل أعلى انساني يحاول المفكرون تحديده على ضوء الصلة بين الطبيعة والعقل • وإذا كان المثل الأعلى الأغريقي يقوم في الاعتدال وعلى ضبط النفس وامتلاك زمامها بالذات فان الفكر الديني في المسيحية جعل المثل الأعلى متعاليا على النفس البشرية • ويتضح موقف المعاصري من القيمة في مواجهة الطبيعة واحترام قوانينها • ويتضح توجه العوا منذ الفصل الاول (نحو أخلاق شخصية) •

وهو يحدد لنا غرضه في بداية القسم الأول « تحديد القيمة الأخلاقية » ، وذلك بالاشارة الى منحى الفكر المعاصر الذي يظهر في السير نحو أخلاق مشخصة وقد بدأ بتناول القيمة عامة ، وأنظمة القيم وضامنها ليحدد موقع القيمة الأخلاقية ، وقد عمد في القسم الثاني الى بتحليل القيمة الأخلاقية بتحليل معنى العمل الانساني أولا وبالتحليل صلته بالقيمة ثانياً وبالتحليل جوهر القيمة ثانياً بدراسة النية ، نية الفاعل الاخلاقي وبميزها عن القصدية او نية الفعل الاخلاقي تلك النية التي سبور العمل الراهن وتريطه بالتطلع الى قيمة مثلى • ويعرض لنسبته الى القسم الثالث نمادج من فلسفة القيمة الأخلاقية لدى بعض المفكرين المعاصرين •

ويتضح من عرضه ان الأخلاق تستهدف عامة دراسة الفاعلية البشرية للكشف عن المبادئ ، القيم التي تحدد السلوك وتدبره فهي تتناول مسألة تنظيم الحياة تنظيمًا عملياً ، وإلى تبين مغزى التجربة الانسانية بالنسبة الى كل فرد فيعتبر الوجود الفرد وجهة نظر معينة يمس اوضاع وتبدو في حالة تأليف يشمل ظروفها يطبعها الشخص الاخلاقي بطابعه فتعدو الأخلاق تعبيراً عن الشخص وتتعين رسالة الأخلاق في فهم الأشكال المختلفة التي تحقق هذا التعبير • ان الأخلاق تتميز عن سائر المعارف بان موضوعها شامل كلى يتطلع الى مراقبة فاعلية البشر جميعاً مراقبة تامة موصولة • ان الأخلاق

تتناول الانسان من حيث ان له وحده ذاتية ماثلة فى نمائه الحى ، وهذه الوحدة تحدد بانخراط انسان معين فى ظروف عالم معين ووقت معين يقول : « ان الأخلاق تبحث بالانسان الراهن المشخص وتتنظر اليه على ضوء واقعه الصحيح نظرتها الى كائن يبذل جهده لتحقيق توازن بين فاعليات كثيرة متوزع كيانه وتنهب وجوده » (٢٠) .

وعلى أساس هذا الفهم ينتقد العوا المذاهب السابقة خاصة تلك المذاهب العقلية . الصورية التى فصلت الأخلاق عن الواقع المعاش للانسان « فالأخلاق الميتافيزيقية التصورية أخلاق غريبة عن الواقع بعيدة عن العصر خارجة عن نطاق الوجود » . ومقابل هذه الاتجاهات يرى ان القيم الاخلاقية الصحيحة ينبغى أن تعتبر بمثابة طموح الى الوجود الانسانى الكامل ولا يسوغ لها أن تغفل امتداد جذور هذا الوجود الى المجالات الحيوية والتاريخية والاجتماعية . بل ان الوجود المشخص يرتبط بحال النسخ والجملة العصبية ارتباطه بالمحظة التاريخية والوضع الاجتماعى . فهو يهدف الى ان ترجع الأخلاق من مجال الواجب الى الحادث ، يريد أن يقتصر البحث عن الأخلاق حيث توجد واجتلاء أنارها فى السلوك الراهن المشخص (٢١) .

كما ينتقد « علم العادات الأخلاقية » الذى لا يكفى وحده . ويوضح ان ليفى بريل قد فطن الى ذلك ورأى ان علم العادات الاجتماعية ليس سوى مرحلة أولى من مراحل الأخلاق ولا بد من ان يكمل بـ « فن أخلاقى عقلى » (٢٢) فالأخلاق العقلية والأخلاق الاجتماعية انما تتكشف — دائما عن أخلاق مجردة تلزم الشخص بان يقف موقفا سلبيا صرفا ويرى العوا انه لابد من تخطى المذاهب الميتافيزيقية ومذهب علم العادات الاجتماعية مادامت تسعى كلها الى إقامة منظومة حقوق وواجبات تدعى انها منظومة موضوعية ذات قيمة شاملة كلية .

ويربط بين الأخلاق المشخصة والحرية « لذا فمن العبث ان ترفض

الأخلاق المشخصة ونفكر أثر الشخص الفاعل ، الضمير الأول المتكلم ،
ان ذلك الرفض يكافؤ أنكار الحرية الانسانية كلها » (٢٣) .

وهو يربط بين المقيم والوجود الاكسيولوجيا والانطولوجيا حين
يتحدث عن مفهوم القيمة في بداية الفصل الثاني فالأخلاق يمكن تعريفها
بانها « طراز من النظر الى جهد الانسان في الاعراب عن ذاته في
العالم ، انها رغبة تتطلع الى النظام والاتساق وتهدف الى فهم
السلوك البشري فهما باطنيا • فالإنسان ما كاد يسيطر على ضرورات
التجربة المباشرة ويعيد تأليفها في الذهن حتي يشعر بامنية تدفعه الى
ارغبة في اتساق عام يشمل سلوكه بأبصره كما يشمل الاتساق بين
وجوده ووجود الآخرين ، والاتساق مع النظام الاجتماعي ايا كان
شطه بل الاتساق مع الكون الذي يكتفه من كل جانب » (٢٤) .

ويتضح موقفه في قوله ان الأخلاق تدعوا الي اعتناق أسلوب
من النشاط يعتبر في جملته أنموذج عمل الانسان في العالم • فلم
تقتصر الأخلاق المشخصة على طائفة من الأوامر الجزئية الخاصة
بل أنها رقت الى تنظيم التجربة البشرية بحسب ايقاع يهدف الى غاية
شاملة • ان منطلق دراسة التجربة الأخلاقية بجملتها انما يمثل في
دراسة الشروط العامة لوجود الانسان الذي — يثبت — ذاته — في
العالم • وهذه الدراسة لا تنجز الا اذا رقينا بالبحث الي الكشف
عن الجهد الذي تبذله الذات في سبيل التعبير عن كيانها وعن تحقق
هذا الكيان في الواقع المراهن •

ويتكرر هذا الموقف في كتابات الدكتور العوا حيث يحدثنا عن
التجربة الأخلاقية في مادة « أخلاق » بقوله : « الأخلاق في التصور
افلسفي المعاصر تجربة صيرورة تاريخية تستهدف الثورة على الحاضر
باسم المستقبل لتغير ما في آفاق قوم بتغير ما في نفوسهم وما يتجلى
في سلوكهم العمل لتحقيق الصورة المنشودة من انسان لانسان انها

ثورة على ما تحقق من أهداف علياً باسم ما يجب تحقيقه ثورة على الواقع باسم القيمة، ثورة كل القيم ذاتها باسم الحرية المبدعة دوماً (٣٥) .

وتظهر الأخلاق المشخصة فيما يطلق عليه الوقائع الأخلاقية .
فالتجربة الأخلاقية تتجلى فى وقائع الآداب العامة والاعراف .
وهذا ما جعله يبدأ كتابه « العمدة فى فلسفة القيم » بـ « تمهيد :
القيمة فى واقع الممارسة » (٣٦) . مبيناً أن الإنسان حيوان مقوم تظهر
قيمه فى أنواع سلوكه . وتزداد فى هذا العمل الإشارة إلى القيم
فى اللغة العربية فالقيم حكمة الشعوب ظهر الاعراب عنها فى
وسائل التعبير ولا سيما اللغة والأدب ويعرض لذلك فى اللغة
العربية تحت عنوان « اللغة فى التعبير » . ويتناول الوعى بالقيمة
على مستوى الفكر التأملى فى العربية . ويعرض للفظ قيمة فى العربية
واشتقاقاته المختلفة (٣٧) إلا أنه فى تناوله « ممثلو فلسفة القيم »
فى الفصل الثانى لا يذكر أياً من الفلاسفة العرب المسلمين . ويناقش
فى الفصل الثالث كثيراً من قضايا القيم تحت عنوان علم القيم أم فلسفة
القيم والرابع النشاط القيمى والخامس خصائص القيمة بينما يخصص
السادس للقيمة والقيم والسابع للحديث عن القيم المختلفة : الاجتماعية
والاقتصادية والأخلاقية ، ويعرض للنهج الدينى حيث يتناول : الغزالى
والمسارودى . والنهج الفلسفى حيث يركز على الوجودية ويخصص
الفصل التاسع والأخير « الوعى القيمى » .

وتجلى تأثير الدكتور العوا فى بعض الباحثين خاصة فى مجال
القيم حيث قدم الدكتور الربيع ميمون دراسة عن : نظرية القيم فى
الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية يتضح من منهجها وتبويبها
وموضوعها تأثير مؤلفات وترجمات العوا الذى قام بتقديم هذه
الدراسة (٣٨) .



ثالثا - زكريا ابراهيم والأخلاق المبدعة :

يؤكد زكريا ابراهيم ما أراد أن ينفيه في نهاية كتابه المشكلة الخلقية يقول : « الحق أننا حين حرصنا - في تضاعيف هذا الكتاب - على ربط الأخلاق بالحياة ، وحين عمدنا الى اثاره المشكلة « الخلقية » على مستوى « الخبرة المعاشة » فاننا لم نكن نقصد من وراء ذلك تقديم « أخلاق وجودية » ، أو وضع مذهب أخلاقي جديد نضيفه الى قائمة الأخلاق المعروفة ، بل كنا نرمي أولا وبالذات الى وصف « الخبرة الخلقية » على نحو ما يعانها الموجود البشرى في صميم حياتها العملية . وهذا هو السبب في اننا لم نتوان لحظة في الكشف عما تنطوي عليه الحياة الخلقية من « متناقضات » وضروب صراع ومظاهر تؤثر ^(٣٩) والحقيقة ان زكريا ابراهيم لا يكتفى بالعرض المحايد للمشكلة الخلقية يصنف المذاهب ويحدد المدارس فقط بل يتجاوز ذلك الى رفض وقبول مواقف وآراء ، يعلى من بعضها ويستبعد بعضها الآخر بحيث نستطيع أن نلمح خصائص موقف فلسفي خاص ، وهو يعترف في كتابه مشكلة الفلسفة بوجود مثل هذا الموقف الفلسفي الخاص الذي أتخذه ^(٤٠) وأن لم يحدد لنا هذا الموقف أو يسميه . ويمكن التعرف على طبيعة هذا الموقف كما يتضح لديه في مجال الأخلاق من كتاباته .

وقد قدم لنا عديد من الكتابات الأخلاقية ، التي تجعل منه - وهو أستاذ علم الأخلاق - احد مفكرى العرب البارزين وأكثرهم أهمية في ميدان علم الأخلاق العربى المعاصر . ويوضح لنا زكريا ابراهيم تطور كتاباته الأخلاقية ، فيذكر انه قد تناول الحرية الأخلاقية ، وعلاقة الفكر بالارادة في كتابه « مشكلة الحرية » ^(٤١) وناقش مشكلة الشر وما يتعلق بها في « مشكلة الانسان » ^(٤٢) ، وتناول « أخلاق الواجب » في « كانط أو الفلسفة النقدية » ^(٤٣) الى جانب عرض موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية من المشكلة الخلقية في كتابه « الأخلاق والمجتمع » ^(٤٤) وعرض لبعض الفضائل الخلقية مثل المحبة

والغيرية والتعاطف في « مشكلة الحب » بالاضافة الى كتابه « مبادئ الفلسفة والأخلاق »^(٤٥) مع عدد من المقالات والأبحاث التي تدور حول الأخلاق مثل « عودة الى مشكلات الأخلاق »^(٤٦) ، و « المشكلة الخلقية عند الفيلسوف الوجودي »^(٤٧) ، بالاضافة الى تناوله للمباحث الخلقية المتعددة عند الفلاسفة المعاصرين في كتابه دراسات في الفلسفة المعاصرة^(٤٨) .

ويمكن ان نلتمس موقف زكريا ابراهيم الفيلسوف عامة في كتابه مشكلة الفلسفة والذي يتضح فيه أيضا موقفه في علم الأخلاق كما يظهر بوضوح في « المشكلة الخلقية » بالاضافة الى بعض القضايا التي نجدها في كتابه « مشكلة الحياة » حيث يؤكد ان الانسان هو الحيوان الناقص الذي يضيف الى لغة الواقع لغة القيمة . ويبين ان قيمة الحياة قد ترتبط بمعاني التضحية والبذل والسخاء ، وان المثل الأعلى هو زهرة الحياة البشرية^(٤٩) . ويتضح ذلك بصورة جلية في مقدمته التي يتناول فيها معنى الحياة وانها تحمل في ذاتها مبررات وجودها ، وان الموت هو الذي يخلق معنى على الحياة التي هي تؤثر مؤثرا بين « ما هو كائن » وما ينبغي أن يكون^(٥٠) ويؤكد هذا المعنى مرة ثانية حين يبين في الخاتمة دور القيم في حياتنا البشرية^(٥١) .

ونسوف نتوقف عند الفصل الثامن (بين الفلسفة والأخلاق) من كتابه « مشكلة الفلسفة » . حيث يرى ان خير وسيلة للثناء على الفلسفة هي العمل على بيان موضوع « الأشكال » في الفلسفة . والاهتمام بالكشف عما تتطوى عليه رسالة الفيلسوف من مخاطبة فكرية وقلق وجودي وتجربة روحية خصبة^(٥٢) ، فالفلسفة حوار وجدال ومواجهة^(٥٣) وجوهر الايمان الفيلسوف هو التواصل والتفتح على الآخرين انما تبدأ حين يفتن المرء الى ما يسم خبرته من ذاتية أصلية وقيمة جوهرية بوضعها حقيقة^(٥٤) . فالانسان يشعر في قراءة نفسه بأنه واعى وحرية ، وهذا الشعور نفسه هو الذي يدفعنا الى القول بأنه لن نرول الفلسفة اللهم الا بزوال آخر مخلوق بشري على

ظهر هذه البسيطة» (٥٥) يقول د. زكريا ابراهيم لا حياة للفلسفة إن لم يحاول الانسان أن يفلسف حياته ويحيى فلسفته ولا قيام للتفكير الفلسفى إن لم نجعل نقطة انطلاقنا هى الانسان نفسه بوصفه ذلك الوجود الذى لا يكف عن وضع نفسه موضع السؤال» (٥٦) .
وهو يعبر عن نفسه دائما بالاستشهاد بأقوال فلاسفة الوجودية خاصة ما يسمى الوجودية المؤمنة ياسبرر ، مارسيل وكيركجورد مثلما نجد فى قوله : « واذا كان ثمة عبارة طالما وردت لو اننى كنت قائلاً قبل صاحبها فتلك هى عبارة كيركجارد (٥٧) » وقوله : « وكل من لا يتسلم بوجود أى سر انما يلغى كل تفكير وتساؤل ولعل هذا هو ما عناه ياسبرز حين قال ... » (٥٨) وربما يكون فى الاشارة الى بعض عناوين فقرات خاتمة كتابه ما يؤكد توجهه الدكتور زكريا ابراهيم الفلسفى فهو يرى « ضرورة » قيام ميتافيزيقا تؤكد وعى الانسان وحرية ، وان الفلسفة رسالة نجاة أو خلاص ، وان كل مشكلة بشرية هى فى جانب منها ميتافيزيقية ، وان هناك معرفة وجدانية قوامها الاحساس بالقيمة والشعور بالتعاطف والمحبة . وان أخصب لحظة من لحظات التفكير الفلسفى هى تلك التى يتحقق فيها التواصل الحقيقى بين المفكرين» (٥٩) .

وتظهر أخلاق زكريا ابراهيم الوجودية فى رده على مزاعم أصحاب « علم الاجتماع الخلقى » الذين حاولوا أن يفصلوا « الأخلاق » عن « الفلسفة » لكى يربطوها بعلم « الاجتماع » يدعوا فى ان « الظواهر الخلقية » لا تخرج عن كونها « ظواهر اجتماعية » يمكن درستها على أنها مجرد « أشياء » ككل ما عداها من الظواهر الاجتماعية الأخرى . وبعد أن يفيض فى عرض انتقاد هؤلاء (٦٠) . يضيف أنه يبدو أن « علم الوقائع الخلقية حينما ينفذ بنا الى مملكة العلم فانه انما يربد أن يوفر علينا ضرورة « الاختيار » وكأنه ليس فى السلوك لحظة فردية تتوقف على قرارنا الشخصى ، ولكن علماء الأخلاق الوضعية ينشون أو يتناسون ان هذا الاختيار أمر ضرورى لا مندوحة عنه » (٦١) .

وفات هؤلاء وأولئك أن انكار حق الشخص البشرى فى التصميم والتقرير الحر ، ان هو الا انكار للأخلاق نفسها (٦٣) . ان مفكرنا لا ينتقد الوضعية بوجهة نظر الوجودية أى أنه لا يكتفى بعرض وجهات نظر مقابلة بل يدلل لنا بقناعة وجودية كاملة على موقفه « وحسبنا — كما يقول — ان نرجع الى ذواتنا ، لكى يتحقق من ان كلامنا لا بد من ان يجد نفسه فى هذا العالم مندمجا دائما فى موقف خاص (٦٣) ويؤكد ان المشكلة الخلقية هى أولا وبالذات — فى نظرنا — مشكلة شخصية (٦٤) نتصف بالطابع التاريخى الدرامى الذى تتصف به أية خبرة أخرى معاشة (٦٤) وواضح ان كلمة فى نظرنا تعبر عن موقفه وان هذا الموقف هو الموقف الوجودى كما يؤكد فى الصفحة التالية « ربما كان من بعض أفضال الفلسفة الوجودية على الأخلاق أنها قد أظهرتنا على ما للعامل التاريخى الدرامى من أهمية كبرى فى كل أخلاق فردية (٦٥) » .

واذا كنا تحدثنا عن كتابات زكريا ابراهيم الفلسفية وتوجهاته الوجودية فان علينا أن نتحدث عن إسهاماته الأخلاقية وقد أشرنا الى مؤلفاته المختلفة فى الأخلاق وعرضنا موقفه الإخلاقى فى العلاقة بين الفلسفة والأخلاق حيث ينتقد الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الميتافيزيقية التقليدية من وجهة نظر الوجودية فكيف عالج المشكلات الأخلاقية المختلفة فى سفره المضخم المشكلة الخلقية .

تمتاز دراسة زكريا ابراهيم « المشكلة الخلقية » بكونها ليست عرضا علميا أو تعليميا أو تبنيا لمذهب أخلاقى معين فقط ولكن — وفى الأساس — فى كونها أثارت من جديد ضرورة البحث فى الأخلاق فى بداية الستينات حيث كان التوجه العام للمشكلة الاقتصادية وليس الأخلاق ، يقول فى تصديره للكتاب « الظاهر ان هذا المجال قد أخذ يضيق حتى اختفت — أو كادت — مادة « الأخلاق » من برامجنا التعليمية وأصبح الاهتمام بالمشكلات الخلقية مجرد حديث يتجاذبه

رجال التعليم والتربية دون أن يحاولوا إثارة القضية على الصعيد الفكري البحت . ولم يكن من قبيل الصدفة أن تكون « الأخلاق » هي آخر مادة فلسفية تناولتها أقلام المفكرين العرب — فى الأعوام الأخيرة — إذ وقر فى نفوس الكثيرين أن من حل « المشكلة الاقتصادية سيكون هو الكفيل — وحده — بحل المشكلة الخلقية . وكأن التفكير فى « الأخلاق » مجرد شرف فكري لا موضع له فى عهد الأزمات (٦٦) .

وكما ينتقد موقف المفكرين العرب المعاصرين فهو يقف نفس الموقف من المدرسة اللغوية الحديثة فى الأخلاق عند المفكرين الانجليز ويستبعد أن تقضى أمثال هذه الدراسات اللغوية على صميم « المشكلة الخلقية » بوصفها اشكالا حيا يعيشه موجود تاريخى ... فليس فى استطاعة الأبحاث المنطقية أن تقضى بجرة قلم على المشكلة الخلقية التقليدية بكل ما تنطوى عليه من جدية وخطورة وقلق وجودى (٦٧) .

ان الأخلاق عملية ابداعية فهى أخلاق حرية ومسؤولية . « ان الأخلاق الفلسفية لا تلقننا بعض الأحكام الجاهزة بل هى تعلمنا دائما كيف نحكم ! أنها توجه انتباهنا — بطريقة مباشرة — نحو العنصر الابداعى فى الانسان ففتحدها فى كل مرة طالبة اليه أن يلاحظ ، يحدث ويتكهن بما يجب أن يحدث ! انها تدعوه فى كل مناسبة وفقا لما يستدعيه الموقف الخاص بحيث يجىء تصرفه سلوكا أصيلا مبتكرا ! ان « الأخلاق الفلسفية » لا تريد أن تحتبس الانسان داخل بعض الصيغ الجامدة بل هى تريد له ان يتقدم باستمرار نحو مزيد من الحرية والمسؤولية والقدرة على توجيه الذات (٦٨) .

وبناء على نقده الاتجاه الوضعى لدى أصحاب النظرية الخلقية المناهدين بالميتا — أخلاق — وموقفه من الفلسفات الأخلاقية التقليدية يوضح لنا ان المشكلة الخلقية ليست مجرد اشكال نظرى يحت أو مجرد بحث منطقى لغوى خالص ، وانما هى أولا وبالذات مشكلة وجودية يواجهها المرء على مستوى « الخيرة المعاشة » (٦٩) . والخبرة الأخلاقية عنده تعنى كلاً خبرة بشرية معاشة يمكن أن تنطوى على

مضمون ذى قيمة • وهو يرى ان الفعل الأخلاقى فعل متميز متفرد
يأتى على غير مثال فهو بمثابة واقفة » لا تقبل الاعادة (٧٠) يتحدث
زكريا ابراهيم فى المقدمة عن : مكانة الانسان فى العالم وصفه
(كائنا أخلاقيا) كما يتناول دور « الحرية » فى سلوك « الكائن
الأخلاقى » • فالخيرية وليدة الحرية (٧١) ، وربما كانت « الحرية »
هى « القوة العظمى » فى كل الحياة البشرية ، ولكنها فى الوقت نفسه
« الخطر الأعظم » الذى يهددها باستمرار • وانه لمن طبيعة الانسان
ان يحيا دائما على هذا الخطر ولكن هذا الخطر نفسه هو دعامة
حياته الأخلاقية • والحرية هنا تعنى الذاتية تعنى التجربة الخاصة
وليس فى وسع أحد أن ينقل الى الآخرين خبرته الأخلاقية بكل ما لها
من دلالة روحية عاشها وعانها لحسابه — وانما لابد لكل شخص من
أن يستخدم حريته الخاصة فى مواجهة تجارب الحياة الشخصية
التي لابد من معاناتها (٧٢) •

ان موقف زكريا ابراهيم الوجودى لن يفهم الا من خلال اطاره
الذى قدم فيه كتاباته فى الخمسينات وبداية الستينات حيث قدم هذا
الموقف مقابل الجماعية السائدة وقت ازدهار الدعوة الى الاشتراكية
ومن هنا فهو يأخذ على فلاسفة الأخلاق فى مجتمعنا العربى المعاصر
انهم قد تناهسوا دورهم الخطير فى هذه الفترة الحرجة من
تاريخنا فابتازلوا عن كل شئ لرجل الاقتصاد أو الاجتماع أو السياسة ،
وكان « الدولة » تتكفل وحدها بحل كل « مشكلة خلقية » أو كأن خلاص
« الفرد » رهن بقيام ضرب من « الرفاهية المادية » ويضيف ••
أننا لو أحلنا الفرد الى مجرد «وحدة اجتماعية» فاننا سوف ننساق وراء
تلك النزعات « الجماعية » المتطرفة التي تترهم أن سعادة الفرد
لا تتحقق الا بأذابته فى فكرة مجردة يسمونها الجماعة أو الدولة •
أو الارادة العامة • ويستدرك أننا فى مجتمعنا العربى الحالى قد
أصبحنا نحيا فى ظل نظام اشتراكى يقتضى منا أن نضع كل تملك فى
خدمة أمتنا ولكننا فى الوقت نفسه نشعر بأن لنا كأفراد «حياة خاصة»
فريد أن نتصرف فيها بما تمليه علينا حريتنا الشخصية (٧٣) •

المشكلة الأخلاقية إذن مشكلة خاصة هيأت لأى سلطة خارجية أن تتكفل بحلها ومن هنا فهو يرى أن خير تشريع قانونى هو ذلك الذى يتدخل بأقل قدر ممكن فى حياة الأفراد الخاصة • أن زكريا إبراهيم يدعو بجراءة الى موقفه فى ظل الوضع التاريخى السائد الداعى الى الاشتراكية ويؤكد موقفه الحاسم ويرى أن يلقي الأضواء على أمثال هذه القضايا الخطيرة التى قد أصبح لزاما علينا — اليوم — ان نواجهها بكل صراحة وصراحة (٧٤) •

ومن الهام ان نعرض للموضوعات المختلفة التى يعالجها الكتاب فى اطار ما أوضحنا عن موقف صاحبه • فهو يتناول فى اثنتى عشر فصلا موزعة على ثلاثة بواب بالاضافة الى تصدير ومقدمة وخاتمة الموضوعات التالية الباب الأول فى أربعة فصول يعرض مجموعة « مناقضات أخلاقية » وهو فى معالجته لها يوضح موقفه من الاتجاهات المختلفة حيث يتناول فى الفصل الأول الأخلاق بين النظر والعمل نظرية التوحيد بين الفضيلة والعلم وفى الثانى الأخلاق بين النسبية والأخلاق يعرض وجهة نظر الوضعية ويرد عليها كما يفعل نفس الشيء مع المدرسة الاجتماعية فى الفصل الثالث عن الأخلاق بين الفرد والمجتمع حيث يتبنى موقف الفرد وحرية الشخصية مقابل أية نزعة اجتماعية وفى الفصل الرابع الأخلاق بين الأتباع والابداع يقدم لنا مجموعة من المواقف الابداعية ويتوقف عند نموذج هام للأخلاق الابداعية لدى برديايف •

ويعالج فى الباب الثانى تاريخ الأخلاق أو المذاهب الأخلاقية المختلفة تحت عنوان نظرياته أخلاقية يعرض فى الفصل الخامس نظرية اللذة فى الفكر اليونانى والحديث ويرى أنها تتطوى على تناقض ذاتى ويؤكد فى النهاية ان الاحساس بالقيم يرفض التوحيد بين الخير والقيم الحيوية • وفى الفصل السادس نظرية السعادة يتناول هذه النظرية عند أرسطو وفى الأفلاطونية المحدثة والأخلاق المسيحية ثم يعرض

فى الفصل السابع نظرية المنفعة عند بنتام ومل ويبين المآخذ المختلفة على هذه النظرية ثم يتناول أخيرا فى الفصل الثامن نظرية الواجب عند كانط ويناقش بد الحديث عن الإدارة الخير ومبدأ الواجب دور الميول فى النشاط الخلقى • وإذا كانت الفصول السابقة قد اصطبت بعرض تاريخى نقدى يتصاعد حتى يصل بنا الى وجهة نظر زكريا ابراهيم فى معالجة المشكلة الخلقية باعتبارها خبرة فهو يتناول فى الباب الثالث عدة خبرات خلقية هى على التوالى خبرة الشر فى الفصل التاسع والألم (العاشر) الأمل الحادى عشر ثم خبرة الحب فى الفصل الأخير •

ثم تاتى الخاتمة لتؤكد أخيرا « ان القيمة الخلقية ليست قيمة شاهد عاقل أو متأمل ذكى يقتصر على فهم ما يجرى من أحداث أو يكتفى بملاحظة الوقائع دون أن يتدخل بل هى قيمة فاعل نشيط أو ذات عاملة تتخبط فى مجرى الأحداث لكى تسهم فى انتاج الأشياء^(٧٥) • وعلى هذا فانه يؤكد أن الفضيلة أو القيمة الخلقية انما هى قيمة الحرية من حيث هى ارادة^(٧٦) •

* * *

هوامش وملاحظات الفصل الثالث

- ١ — د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة فى جزئين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ج ١ ص ٢٦٥ وما بعدها • ودراسة محمود أمين العالم الهامة : الفيلسوف • • المؤسسة عبد الرحمن بدوى الهلال اسنة السابعة والستون ، غددى أكتوبر ونوفمبر ١٩٨٩
- ٢ — نقوم حاليا باعداد دراسة شاملة عن فلسفة عيد الرحمن بدوى الاستشرافية بعنوان « الوعود والانجازات والمسكوت عنه فى فلسفة بدوى » •
- ٣ — قارن عبد الرحمن بدوى الزمان الوجودى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان •
- ٤ — مادة عبد الرحمن بدوى ، موسوعة الفلسفة ج ١ ص ٢٦٥ •
- ٥ — الموضع السابق •
- ٦ — محمد عابد الجابرى : الخطاب العربى المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، دار الطليعة بيروت ط ١٩٨٢ ص ١٤٧ •
- ٧ — أرسطو طاليس : الأخلاق ترجمة اسحق بن حنين تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات الكويت ، ط ١ عام ١٩٧٩ •
- ٨ — د. عبد الرحمن بدوى : دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب • المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان ١٩٨١ •
- ٩ — د. عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات لكويت ١٩٧٦ •

١٠ - د. عبد الرحمن بدوي : الأخلاق عند كُنت ، وكالة المطبوعات
اسويت ١٩٧٩ .

١١ - د. عبد الرحمن بدوي : هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟
مكتبة النهضة العربية القاهرة ١٩٥٣ .

١٢ - يذكر لنا : الأخلاق الى نيقوماخوس في عشر مقالات
(نيقوماخيا) والأخلاق الى اوديموس في خمس مقالات المعروفة بـ
(نيقوماخيا) والأخلاق الكبرى وهي أضغر الكتب الثلاثة حجماً ،
ورسالة في « الفضائل والزوائل » ويبدو انها من تأليف أحد المشائين ،
كتاب في العدل أربع مقالات .

١٣ - صاعد الأندلس : طبقات الأمم ، ابن النديم : « الفهرست » ،
القنطى « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، وابن أبى أصيبعة « عيون
الأنباء في طبقات الأطباء » . راجع مقدمة تحقيق كتاب ارسطو :
الأخلاق المقدمة ص ١٢ - ١٤ .

١٤ - د. عبد الرحمن بدوي : دراسات ونصوص في الفلسفة
وتاريخ العلوم عند العرب المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت
لبنان ١٩٨١ ص

١٥ - د. عبد الرحمن بدوي : الأخلاق النظرية ص ٢٣٣ - ٢٣٧ .

١٦ - انظر : بدوي ، الأخلاق عند كانط ، وكالة المطبوعات الكويت .

وزكريا ابراهيم : الفصلين الخامس والسادس من كتابه .
« كانط أو الفلسفة النقدية » مكتبة مصر ، القاهرة الطبعة الثانية ١٩٧٢
وعادل العوا : الفصل الرابع من الباب الرابع من كتابه المذاهب
الأخلاقية عفرض ونقد ص ٣٢٩ - ٣٧٧ مطبعة الجامعة السورية
دمشق ١٩٥٨ .

١٧ - د. صلاح قنصوه : نظرية القيم في الفكر المعاصر ،
دار التنوير بيروت لبنان ط ٢ ١٩٨٤ ص ١٥٠ - ١٥٣

١٨ - د. عبد الرحمن بدوي ، هل يمكن قيام أخلاق وجودية
مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣ ص ٢٣٠ .

١٩ - المرجع السابق ص ٢٣٣ .

٢٠ - المرجع السابق .

٢١ - المرجع السابق ص ٢٤٣ .

٢٢ - المرجع نفسه ص ٢٤٨ .

٢٣ - د. عادل العوا : العمدة في فلسفة القيم دار طلاس
للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق سوريا ط ١٩٨٦ .

٢٤ - راجع مقالات د. عادل العوا : الموسوعة الفلسفية العربية
معهد الانماء العربي ، المجلد الاول « الاصطلاحات والمفاهيم »
بيروت ١٩٨٦ مواد : أخلاق ص ٣٥ - ٤٤ ، شرف ٥١٥ - ، فضيلة
ورزيلة ٦٤٣ - ٦٤٨ كرامة ٦٨٨ - ١٩١ ، المجلد الثاني بقسمية المدراس
المذاهب الاتجاهات المتغيرات : مواد : الطبيعة الأخلاقية ص ٨٢٠ -
٨٢٥ ، فلسفة الأخلاق ٩٥٨ - ٩٧٥ مذهب اللذة ص ١٢٢٣ - ١٢٣٠ .

٢٥ - ويتناول في هذا الكتاب في تصدير وثلاثة أقسام :
« وصف القيمة » في ثلاثة فصول تشتمل : القيمة ذات وشكل ،
القيمة فعل الفاعل ، الأنواع المختلفة للقيمة وفي القسم الثاني :
نظريات القيمة في مدخل وخمس فصول الأول النظريات الطبيعية :
هوبز فرويد ماركس كوهلر . الثاني : نظريات الفاعل الطبيعية
(النظريات النفسية ، الاجتماعية) الثالث : نظريات الفاعل غير الطبيعية
الرابع : النظريات الواقعية ، الخامس نظريات القيمة كاشترارك فاعل
لوسن ولافيل . ريمون رويه : فلسفة القيم د. عادل العوا مطبعة
جامعة دمشق ١٩٦٠ قارن د. صلاح قنصوة : نظرية القيمة في الفكر
الماصر دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨١ .

٢٦ - كما ترجم لرويه عدة كتب في الأيديولوجيا مثل : « نقد

المجتمع المعاصر» ، «نقد الأيديولوجيات» و «الممارسة والأويولوجيا»
وظلها عن دار عويدات بيروت ١٩٧٨ .

٢٧ — يتناول سيزارى فى مدخل وثلاثة فصول وخاتمة : القيمة
والواقع : أولا — كيف ينساب الواقع فى القيمة أو القيم ، ثانيا مختلف
وجوه الضرورة فى علاقتهما بالقيمة . الفصل الثانى : القيمة والوجود
والحقيقة ، الثالث : القيمة والمطلق . سيزارى : القيمة عادل العسوا
منشورات عويدات بيروت باريس ١٩٨٣ .

٢٨ — كما يتضح فى مواد : شرق ، كرامة فى الموسوعة الفلسفية
العربية ، ومادة أخلاق التى يتحدث فيها عن : تعريف الأخلاق ،
المشكلة الأخلاقية ، أقسام الأخلاق ثم الأخلاق الدينية خاصة الأخلاق
فى الاسلام (ص ٤٠) ويتوقف عند الأخلاق العربية (ص ٤١)
ويعرض تجاريفاتها لدى البهائى ، الجرجانى ، أبى البقاء والفارابى
وابن حزم . وأيضا فى كتابه العمدة كما سيتضح .

٢٩ — عادل العسوا : القيمة الأخلاقية ، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠

٣٠ — المرجع السابق ص ١٤ .

٣١ — ينقد العسوا المذاهب العقلية الميتافيزيقية الغربية خاصة
أخلاق كانط فيقول : « لقد راحت المذاهب الأخلاقية المدرسية الكبرى
كمذهب أفلاطون أو أرسطو أو كانط أن تمثل الأخلاق السهردية الخالدة
أكثر من تمثيلها أخلاق زمان معين أو بيئة معينة وان هذا التطلع الى
الكلية ليتخطى على أكمل وجه فى صيغ الأمر القطعى لدى كانط .
فيظهر الانسان فى هذا المذهب وقد سلخ عن الظروف والملابسات
وانتزع من الوسط والزمان حتى بات ضرب من التجريد المختزل »
المرجع السابق ص ١٥ .

٣٢ — المرجع نفسه ص ٢٧ •

٣٣ — يظهر ذلك في استشهاده بعبارة جورج جيرفثيس « ان الاخلاق ثورة على ما تحقق من أجل أهداف عليا باسم ما يجب تحقيقه ، ثورة على ابواضع باسم القيمة ، ثورة على القيم ذاتها باسم الحرية المبدعة دوما » مادة أخلاق الموسوعة الفلسفية العربية مجلد ١ ص ٣٥ وأيضا مادة «الطبيعة الأخلاقية» المصدر نفسه المجلد الثاني ص ٢٥ • وأيضا راجع ترجمته كتاب يوسف كوهيز . القيمة والحرية دار الفكر دمشق ١٩٧٥ •

٣٤ — د • العوا : القيمة الأخلاقية ص ٣٥ •

٣٥ — د • العوا : مادة أخلاق الموسوعة الفلسفية العربية المجلد الأول ص ٣٥ •

٣٦ — د • العوا : العمدة في فلسفة الأخلاق ص ٩ — ١٨ •

٣٧ — المرجع نفسه ص ٣٥ — ٣٧ •

٣٨ — د • الربيع ميمون : نظرية القيم في الفئز المعاصر بين النسبية والمطلقية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع . الجزائر ١٩٨٠ تقديم الدكتور العوا ص ٩ — ١٤ •

٣٩ — د • زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٩ ص ٣٠٥ •

٤٠ — د • زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر • القاهرة ط ٣ ١٩٧١ ص ٣٥٨ يقول بعد ذكر المراجع العربية التي تعرض لبيان مفهوم الفلسفة وعلاقتها بالعلم وأهميتها الحيوية مع مراعاة استيعاب شتى النزعات الفلسفية المعاصرة « للمقاريء أن يقارن وجهات نظر هؤلاء بالموقف الفلسفي ، الخاص الذي اتخذته المؤلف » ص ٣٥٨ • راجع أيضا رسالة فريال زمخشري مولا « الحرية والوجود

الانسانى عند زكريا ابراهيم » رسالة ماجستير غير منشورة بالجامعة
الأردنية ١٩٨٩

٤١ - د. زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ط ٢ القاهرة ١٩٦٤ .

٤٢ - يعرض د. زكريا ابراهيم الى العديد من موضوعات الاخلاق
فى كتابه « مشكلة الانسان » حيث يعرض فى الفصل الاول من الباب
الاول ابعاد الانسان لموضوع الانسان من الداخل ويتناول الشخصيه
البشرية (سر) وتقدير شخصى للقيم (ص ٣٣ - ٣٤) ، والفصل الثانى
الانسان من الخارج يتناول شخص للقيم (ص ٣٣ - ٣٤) ، والفصل
الثانى من الخارج يتناول الحرية (ص ٤٦ - ٥٢) ، وفى الباب الثانى
حدود الانسان يذكر أهم أبعاد الانسان الوجودية وهو الزمان
(الفصل الرابع) ويناقش فى الفصل الخامس مشكلة الشر حيث يتناول
فى فقرتين متتاليتين : تعارض القيم واضطراب المعايير ، والتقابل
المستمر بين الخير والشر ويعرض فى الفصل السادس بعدا هاما من
أبعاد الانسان الوجودية هو الزمان . وفى الفصل السابع من الباب
الثالث يعرض لموضوع الطبيعة والقيم البشرية (ص ١٥٦ - ١٥٧)
ويوضح فى الباب الثامن (عن الانسان والمجتمع) ان المجتمع هو
مجموع المثل العليا المشتركة ، فلا أخلاق بدون مجتمع . ويؤكد فى
الفصل التاسع عن : الانسان والله أن « نداء القيم هو حضور الله »
(ص ١٨٩ - ١٩٠) مشكلة الانسان مكتبة مصر ، القاهرة ط ٢ ١٩٦٧ .

٤٦ - يخصص الدكتور زكريا ابراهيم فى كتابه « كانت او
الفلسفة النقدية » فصلين للأخلاق عند كانت : الخامس (تحليل القانون
الأخلاقي) ص ١٧٠ - ١٩٨ والسادس : مصادرات العقل العملى
(١٩٩ - ٢٢٦) ويلاحظ ان أغلب موضوعات الفصل الخامس : عن
معنى الواجب وخصائصه ، الأوامر الشرطية والأوامر المطلقة ، قواعد
الفعل الثلاث ، شرح هذه القواعد ، نقد نظرية كانت فى الواجب .
هذه الموضوعات موجودة فى كتابه « المشكلة الخلقية » قارن صفحات

(١٨٣ — ٢١١) الفصل الثامن من الفلسفة الخلقية عن نظرية الواجب ويشمل الفصل السادس (مصادرات العقل العملى) موضوعات : من الواجب الى الحرية الأخلاقية ، مبادئ العقل العلمى الخالص ، من مفهوم الواجب الى مفهوم الخير تتاقض العقل العملى ، خلود النفس ووجود الله ، من الأخلاق الى الدين نقد مذهب كانط فى الأخلاق والدين • كانط أو الفلسفة النقدية مكتبة مصر القاهرة ١٩٦٣ •

٤٤ — تناول الدكتور زكريا ابراهيم موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى عدة كتب هى : المشكلة الخلقية ، الفصل الثالث الأخلاق بين الفرد والمجتمع ص ٧٨ — ٩٨ • ومشكلة الفلسفة الفصل الثامن بين الفلسفة والأخلاق حيث عالج الموضوعات الآتية : نقد دعاة الأخلاق الوضعية لكل أخلاق معيارية ، فكرة النسبية الأخلاقية ، رد الفلاسفة على الأخلاق الاجتماعية والوضعية عند دوركايم ، المشكلة الخلقية هى أولا وبالذات مشكلة شخصية لا تحل على المستوى الاجتماعى الصرف (ص ٢١٠ — ٢٢٠) كما يخصص كتابا عنها بعنوان الأخلاق والمجتمع يعالج فى فصوله الستة : التصور التقليدى للأخلاق ، المدارس الممهدة لعلم الاجتماع الخلقى ، خصائص الظاهرة الأخلاقية التفسير الاجتماعى للموقائع الأخلاقية — الفن الأخلاقى الاجتماعى ، ثم عام الاجتماع الأخلاقى بين أنصاره وخصومه • راجع زكريا ابراهيم : الأخلاق والمجتمع ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٦ •

٤٥ — د. زكريا ابراهيم : مبادئ الفلسفة والأخلاق ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٢ •

٤٦ — د. زكريا ابراهيم : عود الى مشكلات الأخلاق : مجلة ان فكر المعاصر العدد ٣٢ أكتوبر ١٩٦٧ •

٤٧ — د. زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية عند الفيلسوف الوجودى ، مجلة الآداب بيروت يناير ١٩٦٣ •

٤٨ — يتناول زكريا ابراهيم المباحث الأخلاقية عند الفلاسفة المعاصرين فى كتابه دراسات فى الفلسفة المعاصرة بالدراسة والتحليل وكانت دراساته سببا فى توجيه العديد من الأبحاث تجاه نفس الموضوعات فقد كتب عن النزعة الادائية بين المنطق والأخلاق (ص ٦١ ، وما بعدها) ونزعة ديوى الطبيعية الأخلاقية ، والطابع الاجتماعى لفلسفة ديوى الأخلاقية وقد واصل زميلنا د . محمد مدين دراسة « ألقيم عند جون ديوى » ماجستير غير منشورة . وتناول د . زكريا ابراهيم « قيمة التقدم الأخلاقى فى فلسفة برنشفيك » (ص ٩٥ — ٩٨) وفى فلسفة اندريه لالاند كتب « من العقلانية العلمية الى المثالية الأخلاقية » ، مثالية لالاند الأخلاقية وطابعها الانسانى ، وأخلاق لالاند أهى أخلاق فردية (راجع صفحات ١٠٥ — ١١٢ حتى ١١٧) ، وعن فلسفة كرونثسه العملية : الاقتصاد والأخلاق (ص ١٤٢ — ١٤٤) ونظرة مور التحليلية للمفهوم الخير (ص ٢١٠ — ٢١٣) وقد كتب د . محمد مدين عن « جورج مور بحث فى منطق التصورات الأخلاقية » دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٦ وكتب عن موقف كارناب من الأخلاق والعلوم البعيارية (٢٩٢ — ٢٩٤) وأحكام القيمة والقضايا الأخلاقية فى نظر آير (ص ٣١٩ — ٣٢٤) وكتب عن نظرية ماكس شيل فى القيم (٣٩٩ — ٤٠٣) راجع : دراسات فى الفلسفة المعاصرة مكتبة مصر . القاهرة ١٩٦٨ .

٤٩ — د . زكريا ابراهيم : مشكلة الحياة ، مكتبة مصر القاهرة

ص ٢٩ .

٥٠ — المرجع السابق صفحات ٣١ — ٣٩ .

٥١ — المرجع السابق ص ٢٩١ .

٥٢ — د . زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة . ص ٦ .

٥٣ — المرجع نفسه ص ١١ .

- ٥٤ — المرجع نفسه ص ١٥
- ٥٥ — المرجع نفسه ص ١٦
- ٥٦ — نفسه ص ٢٠
- ٥٧ — نفس المرجع ص ٢١
- ٥٨ — نفس المرجع ص ٢٣ ، ص ١٢
- ٥٩ — نفس المرجع صفحات ٢٨٦ — ٢٩٧
- ٦٠ — نفسه صفحات ٢١٠ — ٢١٦
- ٦١ — نفس المرجع ص ٢١٧
- ٦٢ — نفس المرجع ص ٢١٨
- ٦٣ — الموضع السابق
- ٦٤ — المرجع السابق ص ٢١٩
- ٦٥ — المرجع السابق ص ٢٢٠
- ٦٦ — د. زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية • مكتبة مصر ، القاهرة ص ٧
- ٦٧ — المرجع السابق ص ٨ — ٩
- ٦٨ — المرجع السابق ص ١٤
- ٦٩ — المرجع السابق ص ١٧
- ٧٠ — المرجع نفسه ص ١٨
- ٧١ — المرجع نفسه ص ٣٢
- ٧٢ — المرجع نفسه ص ٣٤
- ٧٣ — المرجع نفسه ص ٣٨
- ٧٤ — المرجع السابق ص ٣٩
- ٧٥ — نفس المرجع ص ٣٠٠
- ٧٦ — نفس المرجع ص ٣٠١

الفصل الرابع

الأخلاق العقلية

توفيق الطويل والأخلاق المثالية المعتدلة

يستحق اتجاه الدكتور توفيق الطويل الأخلاقي أن نقف أمامه وقفة متأنية فالرجل الذى يعد من وجهة نظر باحثى هذا الجيل رائد الفلسفة الخلقية فى العالم العربى المعاصر ^(١) تباينت فيه الآراء واختلفت ^(٢) الا أن عارفه أكدوا على عدة خصائص هامة تميز تفكيره يحددها لنا محمد غريد أبو حديد فى تقديمه للطبعة الأولى من كتاب « قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة » قهناك خصالا ثلاثا تسمو به وهى : دقة فى البحث وتفوذ فى النظر وأناقة فى الأسلوب ^(٣) ويذكر الأستاذ بدر الدين أبوغازى فى حفل استقتال الطويل فى مجتمع الخالدين — ما يتميز به من توفيق بين الماضى والحاضر ، ومن عقلانية فى الحكم على الأشياء ومن مثالية أخلاقية رفيعة ، جهد فى البحث عن حقائق الأشياء وجلالها بعبارات ناصعة ورؤية واضحة ونزاهة فى الحكم ودقة فى التفكير ويشير أستاذة الشيخ مصطفى عبدالرازق الى نزعة العقلية فى تقديمه لكتاب الأحلام : « فهو يعتمد على العقل صرفا ويريد أن يؤثر فى عقول الناس لا فى قلوبهم » ^(٤) فقد أراد الطويل كما يتضح من تقديم الشيخ أن يصل مع القراء الى كلمة حق فى الأحلام يسكن لها منطق العقل ^(٥) .

لقد المتزم توفيق الطويل نهجا عقلانيا فى تفكيره والمتزم باتجاه فكرى يتضح فى أول كتاباته فهو يجمع بين التفلسف والتدين وبين امكانية الجمع بينهما فى « قصة الصراع بين الدين والفلسفة » ويرى أنه لا يستقيم النضج العقلى بغير حرية فكرية وان العداء مع اللاهوت وليس مع الدين . ولا يكتفى توفيق الطويل بعرض وجهات نظر الفريقين :

أصحاب العقل ورجال الدين ، بل كان له موقفه ازاء ما يعرض له من وجهات نظر وهو تأييد حق المعتدلين فى مناهض التطرف والمغالاة^(٦) . الى أن الاعتدال أو التوفيق أو التوسط كان السمة التى تميز تفكير توفيق الطويل وهذا ما عرف عنه واشتهر به فهو صاحب مذهب المثالية المعدلة فى مجال الأخلاق • « فقد أخرج كتابا فى الفلسفة الخلقية استعرض فيه مذاهب الأخلاق على اختلافها منذ اليونان الأقدمين حتى يومنا الراهن لينتهى من هذا كله الى اتجاه يختاره لنفسه هو أقرب ما يكون الى الاتجاه العقلي المعتدل أطلق عليه اسم المثالية المعدلة »^(٧) •

وتقوم مثالية المعدلة على الاعتراف بمبادئ فطرية مشتركة بين البشر متمثلة بالاستعدادات والغرائز القابلة للتوجيه • بفعل العقل الذى يشكل مبعث القيم والمعايير المطلقة التى تنبنى عليها فلسفة الأخلاق • فالضمير عنده قائم فى هذه النظرة والخير والشر قائمان فى العقل نفسه وفى الغاية التى يتوخاها الفاعل الأخلاقى من وراء فعله • وعلينا أن نتحدث عن كتاباته الأخلاقية المختلفة حتى نستنتج أن نتبين حقيقة جهود الفكر العربى المعاصر الدكتور توفيق الطويل فى ميدان الأخلاق وهل توقفت عند العرض والترجمة لمذاهب الأخلاق الغربية أو تجاوزت ذلك الى محاولة ابداع اتجاه خاص •

لقد اتجه توفيق الطويل بعد دراساته الأولى العامة فى اللاجيستير والدكتوراه^(٨) الى الكتابة فى الفلسفة الأخلاقية ، وبدأ بالترجمة حيث نقل لنا كتاب الفيلسوف الانجليزى هنرى سيدجويك H. Sidgwick المجلد فى تاريخ علم الأخلاق وذلك ١٩٤٩ حيث لا نجد فى الثقافة العربية كتابات منظمة فى تاريخ الأخلاق مع استثناء مع ما قدمه أحمد أمين وكتاب يسيط فى الأخلاق التقليدية لاندريه كريسون^(٩) • وتأتى أهمية ترجمته لهذا الكتاب فى تحديد الخطوط الأولى التى سنجدتها فيما بعد فى كتابه الهام « فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها » والتى قدمها لنا فى مقدمة الترجمة العربية حيث يعرض لنا بالتفصيل بعض الجوانب

التي أغفلها المؤلف مثل المدرسة الاجتماعية الفرنسية في الأخلاق
والذهب النفعي وتطوراته ثم موقف سدجويك من مذهب المنفعة الذي
يعتبر مرحلة انتقال في تاريخ المذهب النفعي • ويلاحظ على مقدمته
أولا توجهه الغربى في فهم الأخلاق حيث يبدأ بسقراط ولا يشير
الى اسهامات الشعوب الشرقية بالاضافة لاغفال ذكر تاريخ الأخلاق
عند مفكرى الاسلام •

ويظهر اعتماده على سدجريك في دراساته التالية مثل بحثه عن
« المثل الأعلى بين وأد الشهرة واتباعها » بمجلة علم النفس ١٩٥٢ (١٠)
وفى هذه الدراسة يشير الى اعلام الفلسفة الاسلامية ابن خلدون
والغزالي ومحمد عبده مثلما يشير الى كانط وسورلى (١١) •

وتتبلور كتاباته الأخلاقية فى أول دراسة هامة ومنظمة اصدرها
عن « مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق » • وهو يقسم مذاهب
الأخلاق الكبرى فى الفلسفة الخلقية الحديثة الى اتجاهين هما التجريبي
والحدسى العقلى (١٢) • بيدو أولهما فى أقوى صورة ممثلا فى مذهب
المنفعة العامة فى شتى اتجاهاته ، وهو المذهب الذى اعتبره جمهرة
مؤرخيه أعظم مساهمة قدمها للتراث العقلى الانسانى ، كما نجده
فى مذهب الوضعين فى المدرسة الاجتماعية الفرنسية • ويقدم لنا فى
كتابه تفصيل للمذهب النفعي فى مختلف عصوره عرضا ومناقشة
وذلك فى ثلاثة أبواب •

يعرض فى الباب الأول مقدمات النفعية عامة ومذهب اللذة
الانانى بوجه خاص • وينتقل من الانانية الفردية الى المنفعة العامة
فى الباب الثانى كما بدت فى صورتها التجريبية عند أشهر اعلامها جيرمى
بنقام وجون سيتورات مل • ويقدم الباب الثالث أظهر صور النفعية
الحديثة فيعرض النفعية اللاهوتية عنه : جون جاى (١٦٦٩ - ١٧٤٥ م)
ووليم باليه (١٧٤٣ - ١٨٠٥) عند هنرى سدجويك ثم النفعية العلمية
البرجمانية عند جون ديوى وقد خصص الفصل الخامس من

هذا الباب للنفعية في القرن العشرين موضحا أهم اتجاهات أصحابها
وأثارهم •

وتظهر ترعته العقلية واتجاهه المثالي المعتدل في مناقشته التي
يختتم بها كل فصل من فصول الكتاب كما تتضح بجلاء في الفصل
الختامي « النفعية في الميزان » حيث ينتقد القول باللذة كمعيار للسلوك
الإنساني ومعيار للأحكام الخلقية مميّزا بين مذاهب النفعيين ومذاهب
الحدسيين ، وبين النفعيين وأمام العقليين كأنط مناقشا النفعيين في
توحيدهم بين اللذة والسعادة مبينا مكانة السعادة في مذاهب الأخلاقيين
معقبا بوجهة نظره الخاصة عن مكانة السعادة من الأخلاقية •

ويقدم لنا دراسة عن « الالتزام الخلقى ومصدره » (١٣) حيث
يوضح لنا في تمهيد حقيقة الالتزام والالتزام ومصدره عند العقليين
من فلاسفة اليونان وفي الفصل الثانى موقف التجريبيين من الالتزام
الخلقى في مذاهب النفعيين والتطوريين والوضعيين ثم يتحدث عن
مكان الالتزام في علم النفس وانثربولوجيا ويخصص الفصل الثالث
لموقف الحدسيين من الالتزام ويحدثنا بإيجاز عن الالتزام عند علماء
اللاهوت في الغرب وأهل السلف في الإسلام (١٤) وعند افلاطوني
كمبريدج والمعتزلة ثم مكانة الالتزام من مذهب اللذة الخلقية ، ومذهب
الضمير ، ومذهب الواجب وأخيرا مكانة الالتزام في مثالية المحدثين
والمعاصرين •

ويرتبط بكتابة مذهب النفعية العامة في فلسفة الأخلاق دراسته
عن جون ستيورات مل • التي يتناول فيها : سيرته وحياته ، لاتجاهات
فكره في السياسة والاجتماع ، فلسفته السياسية ، المنطق ومناهج
البحث وأخيرا موقفه من الميتافيزيقا وما يهمنى هنا القسم الرابع من
الدراسة الذى جعله « في فلسفته الأخلاقية » (١٥) حيث يؤكد ان سبب
تهيز وتفرد جون ستيورات مل عن أسلافه ومعاصريه هو إثاره لمصلحة
المجموع حين تتعارض مع أصل مذهبهم ثم يعرض أهم جوانب
فلسفته •

ويميز بين فلسفة الأخلاق Mora.philosophy وعلم الأخلاق Ethics يريد بأولهما الأخلاق في نظر الحدسيين والعقليين وبالثاني 'الأخلاق' في نظر التجريبيين والوضعيين (١٦) . ثم يتحدث عن تحويل مل الفلسفة الخلطية الى علم طبيعي حيث يرى أن اسهام مل الحقيقي يتمثل في جانبين :

الأول : النظر الى المفاهيم الأخلاقية نظرة طبيعية بمعنى أنها مستمدة من الخبرة الحسية .

الثاني : جعل علم الأخلاق فرعاً من العلم الطبيعي (١٧) . ويبين الدوايب الجديدة في فلسفته الأخلاقية وهي : الانتقال من منفعة الأفراد الى منفعة المجموع .

وآخذ بعد ذلك في مناقشة مذهبه النفعي فالدكتور الطويل لم يخفى بالعرض فقط بل أخذ في التحليل والمناقشة بحيث أوضح لنا موقفه النقدي من أخلاقية مل . فهو حين يتحدث عن تفرد مذهبه يذكر مباشرة كيف أخطأ التوفيق في التدليل على صحة دعواه (١٨) . وحين يدل على السمرار تدريس كتابه بالجامعات يضيف مسألة احتواء بعض صفحاته على أغاليط منطقية وأخطاء أخلاقية (١٩) . ويضيف أنه سيبين في فصوله التالية مواضع الضعف في مذهبه (٢٠) . ويضح لنا مما سبق أنه رغم كتابات توفيق الطويل عن الاتجاه النفعي في فلسفة الأخلاق إلا أن هذه الكتابات كلها تتسم مع موضوعيتها الكاملة في العرض بالروح النقدية تسيطر عليها فهي أحد اتجاهي فلسفة الأخلاق عند توفيق الطويل يدرسه دائماً في كل كتاباته كما نجد مثلاً في دراسته « العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق » ودراسته « المثل الأعلى في فلسفة الأخلاق » حيث يعرض لموقف الأخلاقيين من المثل الأعلى ويقدم بعض معالم النزاع بين الواقعيين والمثاليين . ويظهر نفس الموقف في أحدث دراساته عن « القيم العليا في فلسفة الأخلاق » في كتابه « قضايا من رحاب الفلسفة والعلم » (٢١)

حيث يتناول القيم وطبيعتها فى اتجاهات فلسفة الأخلاق يذكرها :
عند الطبيعيين وفى الدراسات السيكولوجية والانثربولوجيا ثم عند فريق
المترمّتين من المثاليين وأخيرا عند المعتدلتين من المثاليين * وفى القسم
الثانى يتحدث عن مصدر لقيم العليا فى مذاهب الفلسفة الخلقية
عند من رد القيم الى المجتمع أو الأحوال الاقتصادية أو الانسان ومن
جعل الله مصدر القيم ثم الى طبيعة الأفعال الانسانية * ويعرض فى
فى النهاية نماذج من تاريخ البحث فى القيم العليا عند المثاليين من
العالمين وعند الحسيين من الطبيعيين *

وننوقف أخيرا عن الكتاب الماهم للدكتور الطويل فى فلسفة الأخلاق
والذى يعتبره البعض من شوامخ المؤلفات فى تاريخ الدراسات الفلسفية
بمصر (٢١) وهو فلسفة الأخلاق : نشأتها وتطورها « وهو يتكون
من دتابين الأول « فلسفة الأخلاق عند القدماء » فى ثلاثة أبواب :
الأول فلسفة الأخلاق عند اليونان فى العصر الهلنى : سقراط ، صغار
انسقراطيين أفلاطون ، وارسطو والباب الثانى الأخلاق عند اليونان
فى العصر الهلنستى يعرض لثلاث مذاهب فى ثلاثة فصول الرواقيين
الابيقورية ، ومذهب الشك والباب الثالث : فلسفة الأخلاق فى التفكير
العربى فى عصر الاسلام الذهبى ويتناول اتجاهات التفكير الأخلاقى
عند المسلمين ، وعند مسكوبه ثم المثل الأعلى عند صوفية الاسلام (٢٢)

ويدور الكتاب الثانى على فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين
فى ثلاثة أبواب من الرابع الى السادس * الرابع تيارات التفكير
الأخلاقى فى العصور الوسطى ، والخامس اتجاه الواقعيين فى فلسفة
الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين فى ستة فصول : الأول المنفعة
الفردية عند هوبز والثانى المنفعة العامة عند بنتام ومل والثالث عن
نظرية التطور فى الأخلاق أو مذهب الكمال والرابع فلسفة الأخلاق
الاجتماعية فى الوضعية الفرنسية والخامس البراجماتية والسادس
فلسفة الأخلاق فى التفكير الاشتراكى سواء فى الماركسية وفى
الاشتراكى العربية * ويتناول الباب السادس اتجاه المثاليين فى فلسفة

الأخلاق فى ستة فصول تتناول على التوالى نشأة الاتجاه الحدسى عند المحدثين ، مذهب الحاسة الخلقية ، الضمير الأخلاقى عند بطر مبدأ الواجب فى فلسفة كانط (المثالية الكلاسيكية) ثم المثالية المحدثة. والسادس يعبر عن مذهب الخاص الذى أطلق عليه « المثالية المعدلة » .

ويحدد لنا الدكتور الطويل موقفه الطويل المثالى المعتدل فى مقدمة الطبعة الأولى للكتاب حيث يقول « واضح من جميع تعقيباتنا انا — مع تفديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وامثالهم — ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التى برئت من التزمت النقيت وتحررت من قيود الترة الصورية التى شابت المثالية ابكانطية المتطرفة فتمثلت فى تحقيق الذات باشباع جميع قواها الحيوية فى غير جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعايره فالانسان فى هذه المثالية يبدو كلا متكامللا يجمع بين العتل والحس فى غير تضارع ينتهى بالقضاء على أحدهما (٢٤) » .

ويخصص الفصل السادس من الباب السادس من كتابه لتوضيح مفهوم المثالية المعدلة وهو اتجاه كما يتضح من حديثه ينطلق من مثاليته كانط الأخلاقية أساسا متفاديا الانتقادات المختلفة التى وجهت الى فلسفته . ولكى يوضح توفيق الطويل مثاليته هذه يتحدث عن خصائص المثالية التقليدية التى تقتضى وضع مثل انسانى رفيع يسير بمقتضاه السلوك الانسانى (٢٥) . وانها ترفض الموقف التجريبي الذى يتخذ الأخلاقية أداة لتحقيق لذة أو منفعة أو كمال لان الأخلاقية عند المثاليين غاية فى ذاتها ومن أجل هذا كانت قيمتها عامة مطلقة وليست جزئية نسبية ... الا أن هذه المثالية التقليدية قد تعرضت لتعديلات جمة فطن اليها المثاليون الجدد وفى ضوء هذه التعديلات نسج مثاليته .

ويوضح خصائص هذه المثالية ببيان موقعه من مذاهب الواقعيين

من التجريبيين والوضعيين ومن اليهم وكذلك من اتجاهات المثاليين المتطرفين من دعاة الاطارات الصورية العقلية • ثم يعقب على هذين الاتجاهين ليصل الى عرض معالم المثالية المعدلة ، التي تقوم على تحقيق اذات تكل قواها الحيوية وهذا التحقيق يتطلب الامام بحقيقة الطبيعة البشرية ومعرفة امكاناتها ووضع مثل أعلى رفيع يكفل وحدتها ويهـمق تكاملها وهى ظله يشبع الانسان قواه جميعا — الحسن منها والروحى — بهداية العقل وارشاده فتنبأ فى الأنانية والغيرية ويزول العداء التقليدى بين توكيد الذات ونكرانها اذ يخلص الفرد لواجه نحو نفسه فى الوقت الذى يدين فيه بالولاء الذى ينتمى اليه وبذلك يقتصل الفرد بكمال المجموع وتتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون احدهما ضحية للأخرى •

- ان الأخلاقية تنشأ حين يصطدم العقل مع الهوى ويصطرع الواجب مع الشهوة فتتمس الحاجة الى اعلاء صوت الواجب على نداء الشهوة ومن هنا كانت الاخلاقية فى جوهرها مجاهدة للنفس تهدف الى اعلاء القيم الروحية العليا على القيم الحسية الدنيا لكن دون التضحية بمطالب الجسد فهى تهدف الى تحقيق اذات باشباع قواها الحيوية دون جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره لان الانسان فى هذه المثالية يبدو فردا فى أسرة وموطنا فى أمه وعضوا فى مجتمع انسانى فاذا اقتضته القيم الروحية كبح النابى عن ميوله وقواه تخلص من التوترات الناجمة عن الكبح بالاعلاء الذى يريحه من متاعبه ويحقق الخير للمجتمع (٢٦) •

يؤسس الدكتور الطويل مذهبه على نتائج الدراسات السيكولوجية الحديثة التى تشهد بصحة الأسس التى أقام عليها مثاليته المعدلة (٢٧) ويعتمد خاصة على مادفيلد فى كتابه سيكولوجيا الأخلاق Psychology of Morale (٢٨) ويرى ان الاباحة علاج فاسد اجتماعيا وسيكولوجيا

وببيولوجيا فالمثالية تقتضى اعلاء الطاقة الحبيسة مع اشباع الرغبات
من أجل تحقيق الذات .

وقد تابع باحثى الأخلاق منجز الأستاذ فى تأريخهم للأخلاق على
الطريقة الغربية دون مواصلة القول بمثاليته المعدلة ويمكن أن نذكر
فى هذا السياق دراسات كل من : د امام عبد الفتاح امام « فلسفة
الأخلاق » (٢٩) . و د . فيصل بدير عون ، و د . سعد عبد العزيز
« دراسات فى الفلسفة الخلقية » (٣٠) .



الهوامش والملاحظات الفصل الرابع

١ — د . عاطف العراقي : الدكتور توفيق الطويل رائد الفلسفة الخلقية فى العالم العربى المعاصر ، مجلة القاهرة العدد ٩٧ ، يوليو ١٩٨٩ وهى دراسة سريعة تعرض لحياته ومؤلفاته .

٢ — اختلفت الآراء فى الرجل حيث ربط البعض بينه وبين تاريخ مصر المعاصر فى الأربعينات كما نجد عند بدر الدين أبو غازى الذى قرن بدايات توفيق الطويل بالأزمة الاقتصادية التى مرت بمصر فى الثلاثينات مما جعله يحمل مع زملائه فكرة الدعوة الى التحرير الاقتصادي من سيطرة رأس المال الأجنبى على قدرات مصر واتخذوا لدعوتهم اسم « عيد الوطن الاقتصادي » بينما رأى فيه البعض متابعا للأخلاق الغربية متجاهلا دراسة الأخلاق الإسلامية أنظر : د . محمد عبد الله الشرقاوى : الفكر الأخلاقى ، دراسة مقارنة مكتبة الزهراء ١٩٨٨ ص ٨ و د . أحمد عبد الرحمن إبراهيم : الفضائل الخلقية فى الاسلام ، دار الوفاء للطباعة والنشر القاهرة ١٩٠٩ ص ٢٧ . ووجهة النظر الأخيرة تجد ردها فى كتابات الطويل عن « الأخلاق عند أبى عربى » فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته الهيئة المصرية للكتاب وفى الفصول التى خصصها للأخلاق فى الفكر الإسلامى وفلسفة الأخلاق فى التفكير الاشتراكى الفصل السادس من الباب الخامس من فلسفة الأخلاق ص ٢٨١ وما بعدها .

٣ — محمد فريد أبو حديد : مقدمة الطبعة الأولى من كتاب الطويل « قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة » .

٤ — الشيخ مصطفى عبد الرازق ، مقدمة الأحلام للدكتور توفيق الطويل .

٥ — الموضع السابق .

٦ — د • توفيق الطويل : قصة الصراع بين الدين والفلسفة ط ٣
دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٩ ص ٣٠

٧ — أنظر د • زكي نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، دار
الشروق ط ٣ بيروت القاهرة ١٩٨٢ « الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة »
ص ٢٥ — ٢٦

٨ — أنظر تعليق أحمد عيد الغفار عليها فى كتابه : حديث فى
الكتب ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٧ ص ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢٢٥ ،
٢٤٧ ، ٢٧٣ ، ٢٨٦

٩ — د • توفيق الطويل : مقدمة ترجمة كتاب سدجويك المجهل فى
تاريخ علم الأخلاق دار النشر الثقافة بالاسكندرية ١٩٤٩ ص ٣٧

١٠ — د • توفيق الطويل : المثل الأعلى بين وأد الشهوة واشباعها
مجلة علم النفس المجلد الثامن العدد الأول يوليو ١٩٥٢ ص ٣٥ —
٣٧ — ٣٨

١١ — المرجع السابق صفحات ٣٥ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٣

١٢ — نجد ذلك فى عديد من الدراسات مثل :

— مذهب الملتفة العامة فى الأخلاق ، النهضة المصرية ، القاهرة
١٩٥٣ ص ٩

— المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق (١٧ — ٤٨) مجلة جامعة
البصرة السنة الثانية ج ٣ ١٩٦٨

— المشكلة الخلقية « الالتزام الخلقى ومصدره » القاهرة ١٩٤

— العقليون والتجريبيون فى فلسفة ، مجلة كلية الآداب جامعة
القاهرة ١٩٥٢

— فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها دار النهضة العربية القاهرة

ط ٣ ١٩٧٦

حيث يقول تيسير للفهم رددتا مذاهب الفلسفة الخلقية في عصورها الحديثة الى اتجاهين : اتجاه الواقعيين من التجريبيين والوضعيين ومن اليهم من الطبيعيين واتجاه المثاليين من الحدسيين والعقليين ومرد هذا التصنيف هو أن الأصل في الفلسفة الخلقية أنها في أكثر الحالات امتداد لفلسفة أصحابها الانطولوجية و الابستمولوجية (ص ١٠) •

١٣ — د • توفيق الطويل : المشكلة الخلقية ، الالتزام الخلقى ومصدره • وهى جزء من كتاب مشكلات فلسفية الذى قررته وزارة التربية والتعليم على دارس الفلسفة من طلاب التعليم الثانوى ، القاهرة ١٩٥٤

١٤ — المصدر السابق ص ٥٦ — ٩٠

١٥ — د • توفيق الطويل : جون ستيورات مله • دار المعارف بمصر ، القاهرة ص ٩٥ — ١٢٧

١٦ — المرجع السابق ص ٩٩

١٧ — المرجع السابق ص ١٠٤

١٨ — المرجع نفسه ص ٩٠

١٩ — المرجع نفسه ص ٩٩

٢٠ — المرجع نفسه ص ١٠٤

٢١ — د • توفيق الطويل : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم • دار النهضة العربية القاهرة وعرض د • عاطف العراقي له فى مجلة

عالم الكتاب العدد ١٤ أبريل - يونيه ١٩٨٧ ص ١٩ - ٢٤ ويشمل الكتاب
بالإضافة للدراسة السادسة « دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة »
ص ٢٠١٣ - ٢٣٧ حيث يتناول فيها الأخلاق مصدرا للثقافة مفندا
للإعتراضات الموجهة لفلسفة الأخلاق .

٢٢ - بدر الدين أبو غازي كلمته في استقبال د . توفيق الطويل
بمجمع اللغة العربية .

٢٣ - د . توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها دار
النهضة العربية ط ٣ القاهرة ١٩٧٦ ص ١٣٦ - ١٤٨

٢٤ - المرجع السابق ص ٢٣/٢٤

٢٥ - المرجع نفسه ٤٥٤ - ٤٥٦

٢٦ - المرجع نفسه ص ٤٧٧

٢٧ - المرجع نفسه ص ٤٦٨ - ٤٧٢

٢٨ - يرجع الفضل للدكتور صلاح قنصوة الى دراسة المثالية
المعدلة عند توفيق الطويل ضمن دراسته للمواقف المختلفة في دراسة
القيم ص ١٢٧ - ١٢٩ في كتابه الهام نظرية القيم في الفكر المعاصر
الذي أهده الى أستاذنا الدكتور توفيق الطويل دار التنوير ط ٢ ١٩٨٤
ويمكن الرجوع الى ما كتبه حسن فايز جواد الأخلاق من منظور فكري
عربي معاصر ، رسالة ماجستير غير منشورة اشراف د . عبد الأمير
الأعسم ، جامعة بغداد ١٩٨٨ ص ٩٥ - ٩٦ . والمراجع السابق
٤٧٢ - ٤٧٦

٢٩ - د . امام عبد الفتاح امام : فلسفة دار الثقافة للنشر
والتوزيع القاهرة ١٩٨٨

٣٠ - د . فيصل بدير عون ، د . سعد عبد العزيز دراسات
في الفلسفة الخلقية مكتبة سعيد رأفت القاهرة ١٩٨٣

الفصل الخامس

الأخلاق القومية

هناك خصوصية لاتجاهات وأفكار المفكرين القوميين تعلو بهم من مستوى التعبير الذاتى عن أفكارهم الخاصة بحيث تصبح أقوالهم وكتاباتهم تخيرا عن واقع وآمال أمتهم ومن هؤلاء المفكر زكى الارسوزى المفكر القومى العربى (١٩٠٠ - ١٩٦٨) الذى وضعه انطون المقدسى بانه أول فيلسوف قومى عربى فى الغصور الحديثة الذى يتخذ مكانا خاصا فى أيديولوجيا البعث القومى العربى عند صاحب « طريق الاستقلال الفلسفى » الذى يرجع سبب هذه المكانة للمضمون الفلسفى لفكر الارسوزى ، فالوعى الفلسفى فى تفكير الارسوزى مرتبط بحركة النهضة العربية العنامة التى بدأت فى القرن التاسع عشر ، وتحدد غاية هذا التفكير وحدوده فى « انشاء فلسفة عربية » يتحول بها ما نسجته الحياة عفوا الى مستوى من الشعور بحيث تشترك مع القنانية فى تعين مضميرنا ونجد التعبير الضخيق عن هذه الفلسفة فى اللغة ، الناقل هو الكشف عن عبقرية الأمة العربية « عبقرية العربية فى لسانها » (١) .

يشكل اللسان العربى — فيما يرى البعض — العمود الفقرى فى فكر الارسوزى وآراء الارسوزى حول اللسان العربى هى المدخل الى نظرية الفلسفة العامة (٢) . لقد اعتقد الارسوزى أن للأمة العربية تصور لها للحياة والوجود وأن هذا التصور يكمن فى لغتها واجتهاد فى الكشف عن المعانى التى تشكل أسس هذا التصور وعلمنا أن نتبع نفس الطريق لنفهم منطق فلسفته . لقد حرص الارسوزى على الالتفات للماضى البعيد للأمة العربية فقد تبعت له حقيقة الأمة منذ ماضىها البعيد « أشبه بمنارة يتموج شفقها بتموج الحياة التى عبرت عنها دون أن تقوى جميع الشروط الخارجية وهى فى نظره « صورة القدر الدخيل على إخماد جذوتها أو القضاء عليها » بل أن جميع المحن

ومظاهر التردى فى واقعها الزاهى لتحفزها على الانبعاث من جديد لا لى تستعيد القوة والارادة فحسب ، بل لى تحمل الى العالم أيضا رؤية حضارية جديدة لابد منها لانقاذ الحضارة . وهنا يبدو الارسوزى نموذجا للمثقف المنحرف من ناحية وهو يتذرع بنوع من شمول النظرة الفلسفة ليعلن وصيته المترمة فى مجابهة أزمت الانسان المعاصر « (٤) » .

ويمكن أن نلخص فلسفته كما لفصها هو على الشكل التالى :

للغرب فلسفة كاملة قائمة فى ثانيا لغتهم ، لم يعبر عنها حتى الآن أى مفكر آخر ، تعبيرا كليا ، اذ أنه احدا منهم لم ينتبه الى أن الطريق التى تؤدى اليها يجب أن تستند الى شهم نظام اللغة العربية . فاللغة العربية بما لها من قوة بيانية خاصة تدع كل معنى من المعانى الوجودية الكبرى ، صورة تستقطبها وتؤديها بأمانة ويرى ان اشاء هذه الفلسفة يؤدى الى نتيجتين هامتين ، الأولى : ارساء فكرة البعث على قواعده صحيحة والثانية اسهام العرب اسهاما جديا حلسمما فى التراث الانسانى . فالعقل الاغريقى الغربى ، يجنح نحو الكشف عن نظام الطبيعة بينما يجنح العقل السامى العربى نحو الحقيقة الروحية المثالية . ويجب أن يكمل كل منهما الآخر . انه يلخص الفلسفة العربية كما يفهمها فى المبادئ الثلاثة التالية :

١ - المدخل : رحمانى .

٢ - المنهج : فنى .

٣ - الغاية : البطولة .

انها نظرة مستمدة من الحياة . فالرحمانية كلمة تشير باشتقاقها من « الرحم » الى البنين المشترك معنى وسطا بين التعالى Transcendence والتداخل Immanence . فالعلاقة بين الوجود والخلق على مثال العلاقة بين الجنين وأمه ، فهما فى الوقت نفسه متصلان داخليا ومنفصلان من حيث الظهور ، تبدأ الرحمانية كحقيقة وجودية ومنهج فى الدراسة

من تقرير الاتصال بين النفس والعالم عن طريق الحواس ، ثم ترتقى الى الخيال الذى تتشخص فيه الأوضاع الاجتماعية . والمعنى المنبثق عن النفس استجابة للخيال ، هو الآية أو ما يشير اليه أفلاطون بكلمة مثال *idee* فالفرق بين الأفلاطونية والرحمانية هو ان الأولى تعمم مفهوم الآية فتجعله شاملا لجميع الموجودات (النفسية منها والمادية) بينما تقتصر الثانية على حصره فى عالم الروح والشؤون المثالية .

لا تقف الفلسفة العربية عند حدود التأمل ، بل تطمح الى ما هو أبعد من ذلك وطموحها ينتج عن موقف الذهن واذا كانت التصورات تستند الى العادة الذهنية فى تلخيص الأشياء الكونية من زاوية نظر معينة فان الفلسفة العربية تتجه نحو الوجدان لتسبر أغوار الوجود من الصميم والمعنى المستجلى يخلق معه عبارته ، وعندئذ يساعد على تنمية النفس وتحويل قدرة صاحبها الى حرية أكمل فاكمل^(٥) .

والأمة تتناسب رفعتها مع ما يمنح نظام قيمها من حرية لأبنائها فى تنظيم شئون الحياة حسب عبقريتهم الخاصة . . والحرية فى الحدى العربى تعنى الاختيار (من الخير) والاصطفاء (من الصفا) أى يتضمن معناها الانطلاق والحرية ، بل انها غاية مرتقى الحياة ، الغاية التى يتوقف تحققها على انشاء عناصر مصطنعة تمدنا بها العناية كغذا فى نمو الجسد وكآيات فى نمو الشخصية ان هى الا زهرة تتوج بها الانسانية^(٦) .

ومن هنا فان مهمة المجتمع الأساسية هى ان يرفع بأعضائه نحو المتعالى . وفى جو كهذا ينعم الجمع بالحب والفضيلة . وكلمة فضيلة تشير الى هذه الحالة ياشغلقها من الفيض تلك مشيئة العناية كما تجلت للذهن العربى تمد الأحياء بمقومات كيانها وتعد الناس — فضلا عن ذلك — للحرية بمتحهم حرية انشاء شخصيتهم على مثال باربيهم الاله عبقرية مبدعة وجو صالح لانطلاق المواهب نامية على سجيتهما^(٧) . وهكذا تبدو الحرية حرية الافصاح عما يكمن فيها وان

آخر ما تبلغ من رفعة في تساميتها هو أيضا حرية تعين المرء في موقفه بين الحياة نفسها وبين نقيضها الموت . بل هكذا تتجلى الحياة كحرية في ازدهارها ونموها في البطولة حين تقتحم الموت فالحرية كالحياة هبة من العناية وانتصارها على القوى الغاشمة (٨) . فالحرية تبدو في الوجدان بوضوح متناسب مع ما تبدى في النفس من عمق في تجلياتها . بحيث ينكشف على شفق المعنى الاتصال بين الطبيعة والملا الأعلى — بين الضمير (الاشعور) والشعور .

وتقوم الانسانية الجديدة — فيما يرى الارسوزي (٩) — على مبدئين : مبدأ انبثاق القيم الأخلاقية عن الوجدان ومبدأ انطواء النفس على عقل تكفل به شؤونها وبحسب هذا النظام يكون الناس متساوين في مبدأ تمييز الحقيقة من الخطأ وفي مبدأ تمييز الخير من الشر وان كانوا متفاوتين في استجلاء الحقيقة والتعبير عنها ، فالناس انما يتحدون بوحداية الحقيقة لا بخضوعهم للضرورة — كما هي حالة الأشياء في الطبيعة — واذا كان الانسان يتمتع بقيمة مطلقة يتميز بها عن الأشياء والأحياء ، فانه يلتقى القيمة عن اتصاله بالملا الأعلى . ان الحرية والانسانية تتلازمان وعلى تلازمهما تقوم القيم الأخلاقية الفنية . واذا تميزت الفضيلة عن تفاعل الحوادث في الطبيعة واذا اختلف الابداع عن التقاليد المألوفة ، فان هذا التمييز وهذا الاختلاف انما يرجعان الى الضرورية .

ويرى الارسوزي في رسالة « الفلسفة عندنا وعند غيرنا من الأمم » ان لكل أمة أصيلة وجهتها ووجهه الأمة العربية نفسها فمن الحياة استوحت نظرتها وبالحياة اقتدت في صبوته حتى ان نظرتها الرحمانية المثالية هذه تظهر على مؤسساتها ومفاهيمها العليا ظهور نبرة الايقاع على الأنعام في الأنشودة . لقد تجلت الكائنات للذهن العربي على مثال الأحياء : تجلت له دائبة على الكشف عما انطوى فيها من فحوى ، بل منطوية على مثل يتعدها وهي تنزع اليه أفرادا وبالجمل .

ثم يضيف موضحا كيف نتجلى المعانى (الأخلاق) وتنبثق فى النفس « ان الأخلاق تصبو الى الكشف عن العدل (نظام القيم) الذى تضمنه النفس الانسانية ، ان الاتصال بين النفس وبين مظاهر الطبيعة ومبدأ القيم يتم بتجاوب رحمانى بينها وبين قطبى انكشافها : الصورة والمعنى ، الطبيعة والملا الأعلى » (١٠) •

ومن هنا فان سليم بركات يحدد مقومات فكر الارسوزى فى الفصل الأول من الباب الثالث (١١) الذى يخصصه للأسس الفلسفية لفكر الارسوزى القومى فى أساسين : الحياة والتراث « ان الحياة أساس الفكر القومى الأول عند زكى الارسوزى • ان « الانبعاث القومى هو انبعاث الحياة فى جسم الأمة فلا عجب اذا كانت الفلسفة التى يشعر بضرورتها مفكر البعث هى فلسفة الحياة » (١٢) • وربما يكون القول بفلسفة الحياة وراء تأكيد البعض بتأثير الارسوزى ببرجسون وفلاسفة الحياة كما يتضح فى دراسة صدقى اسماعيل «قومية الارسوزى وتأثير الثقافات الغربية» (١٣) • وظاهر عبد الواحد الذى يتناول تأثير الأخلاق عند الارسوزى بالفلسفة المعاصرة لا سيما جوبو وبرجسون « (١٤) وسليم بركات الذى يؤكد اعجاب الارسوزى ببرجسون خاصة بكتاب التطور المبدع مستشهدا بقول جان جولييه الذى ، لا يكاد يعرف من فهم برجسون وتتعمق دراسته كالارسوزى ، الذى يأتى بالأمثلة من اللسان العربى يؤيد بها ما يراه عند برجسون حتى يخيل اليه ان الارسوزى يكتشف فى فلسفة برجسون ما لا يعرف غيره ممن يجهلون اللغة العربية » (١٥) ان الارسوزى يضيف على الفكر العربى ما فى اللغة العربية من معانى تلك اذن الميزة الهامة فى مفكرنا الذى كانت تجربة وجوده فى فرنسا ذات أهمية ميتافيزيقية كبرى « حيث تكونت معالم شخصيته تكوينا جديدا ورسائله فى الفلسفة والأخلاق توضح ذلك » (١٦) لقد نشبع بفلسفة الحياة التى فجرت الحياة فى معانى اللغة العربية فأظهرت ما انطوت عليه من فلسفة •

والأساس الفلسفى الثانى لفكر الارسوزى هو التراث • الذى

يظهر فى حركة التاريخ - التى يرمز لها بصورة القبة • فالمرحلة التاريخية مثل قبة ، أوجها الزعيم أو الرسول ، وتسلسل القباب فى تاريخ العالم يرمز الى وثبة الحياة فى انتقالها عبر الأجيال^(١٧) • ومرحلة الجاهلية هى الأصل الخالد ، فالعهد الجاهلى عند الارسوزى هو عهدنا الذهبى • ومرحلة الاسلام تقودنا الى اخلاق عهد جديد صورتها آيات القرآن الكريم ونصوص الحديث النبوى ومواقف الرسول • يفلسف الارسوزى امتداد الأخلاق الجاهلية فى الاسلام وتأسيس الاسلام عليها • فالأخلاق الأصيلة الخالدة فى تكوين الأمم هى التى أثبتتها الاسلام ونماها فى الشخصية الأفراد والجماعات ، وكل ما فى الأمر ان الاسلام قد أضاف الى الأخلاق الفطرية أخلاقاً دينية • ان الأخلاق الفطرية هى أيضاً مشيئة الله مطبوعة فى جبلة الانسان أفليس الصدق مطابقة الصورة (العبارة) للمعنى ؟ والمطابقة هذه بين المظهر والتصميم هى من دواعى نمو الشخصية أو ليس الوجود مبدأ فيض ترتقى على موجه النفس الى حيث تتبع الحياة ؟ هكذا يقدم نمو الحياة الانسانية وازدهارها على الأخلاق الفطرية أى ان الأخلاق من الشخصية بمثابة الهيكل العظمى من الجسد •

وعلى ذلك فان العرب لم يهتموا التاريخ ولا تدرج مراحل نمو مستوى أكمل فأكمل اذ انهم عبروا عن كل من هذه المراحل بالقبة واعتبروا القبة وثبة تشخص فى الكون رسالة فالنظرة العربية اذن ذات طابع أخلاقى مستوحاه من انبثاق المعنى فى الالهام والنية المقابلة للنظرة الأوروبية ذات الطابع الرياضى^(١٨) •

تقوم أفكار الارسوزى فى جوانبها المهمة على التحليل اللغوى متخذة من الهندس وسيلة لها ورابطة الذات العربية فى حبوتها بالمالأ الأعلى من خلال البعد الرحمانى الذى يحكم علاقاتها والبعد الانبعاثى الذى يحكم غاياتها^(١٩) • لقد انطلق من « فقه اللغة » الى « فقه المعنى » ، هذا التعبير ارتضاه بدل « الفلسفة » وحاول تقجير الكلمة ليعت منها سلبية عربية تعيش فى القرن العشرين وتجب على مشاكلة^(٢٠) ،

ومن هنا لا نجد غرابة في أن تحتل الأخلاق بين مجمل أفكار الارسوزي مكانة خاصة سواء كانت مبعثرة في شكل شذرات مكررة في ثنايا الفكر الفلسفي والسياسي للارسوزي أو جُمعت على شكل مؤلف مستقل . وسوف ندع الارسوزي نفسه يحدثنا بنصوص رسالته في الأخلاق عما يقصده الا اننا نود أن نشير الى ربط نصيف نصار بين الأخلاق والبطولة عند الارسوزي « حيث تحتل فكرة البطولة في كتابات الارسوزي موقعا محوريا حتى انه ليتمكن وصف فلسفته كلها بانها فلسفة البطولة » (٢١) . ومن هنا ينبغي علينا أن نفهم ماهية الأخلاق عند الارسوزي فأخلاق البطولة ذروة الأخلاق ، التي يطلق عليها فن ايجاد الحياة وابداعها .

وليس هناك فاصل بين الفلسفة والأخلاق كما يتبادر للوهلة الأولى . . . الفلسفة هي فقه المعنى والأخلاق هي تجسيده ، والفقه والتجسيد بالنسبة للحياة كلاهما ابداع أصيل هي تجسيده ، والفقه انقيصة العليا للعمل التابع من التجربة الرحمانية ، العمل الأخلاقي ليس ايجادا صرفا ، أي ايجاد من العدم . انه ايجاد في عالم الشهود لما انطوت عليه النفس من آيات ومعان سامية . في الأخلاق الصافية ، يجتمع العمل والمعرفة ، وتأنف الغزوة والارادة ، وتندمج الفطرة الموروثة مع البنية المنشأة ، وذلك كله لأن الأخلاق تعبيراً للحياة المستقاضة من الملأ الأعلى ، لنموها وازدهارها . ولا كان الايجاد تحقيق لما انطوت عليه الشخصية الانسانية من امكانيات كان الابداع ابداع نوع انساني أكمل فأكمل ، أصبحت الأخلاق في الحدى العربي هي فن ايجاد الحياة وابداعها أي تحقيق أي الفطرة الموروثة ثم استئناف النمو أرقى فأرقى (٢٢) .

ومن جملة تحليلات المفاهيم الأخلاقية من وجهة الحدى العربي الأصيل يستخلص الارسوزي هذه القضية : ليست الأخلاق نهياً عن السوء ولا أمراً بالتقوى بل انها منظومة أعمال يستكمل بها الفرد شروط الحياة مرتقيا من شخص الى ذات (٢٣) . على هذه القضية يبنى

الارسوزى فيما يرى نصار نظرية فى أخلاق البطولة يمتزج فيها الفن بالاصلاح وبالبعث القومى ، وبالنظرة الرحمانية الى الوجود امتزاجا مدهشاً ومثيراً • فالأخلاق عنده ليست أخلاق ثواب وعقاب بل هى أخلاق الحياة ، أى أخلاق التجاوب مع بنيان الوجود الرحمانى المثالى . وبنيان المجتمع القومى فى مرحلة تاريخية معينة ولذلك فهى أخلاق موجهة ارتقائياً (٢٤) •

ويمكن أن نتبين معالم منهج الارسوزى فى تحديد المفاهيم الأخلاقية ومضمون هذا المفاهيم ومعناها كما يتضح فى رسالة للأخلاق أو فن ايجاد الحياة وابداعها أقدم رسائل « بعث الأمة العربية ورسالتها الى العالم » التى أصدرها ١٩٤٨ (٢٥) •

ان كتب الفلسفة - والمدرسية منها خاصة - لم تفتأ تشير الى العلاقة بين العمل والمعرفة بين أخلاق الانسان ووجهة نظره فى الكائنات . ومع هذا ظلت العلاقة بينهما غامضة • غير أن العبقريّة العربية تدل عليها بالكلمات دلالة واضحة ، حتى اذا ما بعث الحدث تبلورت فى الذلمات ذات الشأن بصائر فى النفس ارتقى الذهن الى الحقيقة ذاتها وادركها بوجهتيها المعنى والصورة • وهنا نرد بعض هذه الكلمات :

« الأخلاق » :

١ - كلمة « الأخلاق » تدل باشتقاقها من (خلق) بمعنى (أوجد) (أبدع) على العلاقة بين العمل والمعرفة وتكشف باتجاهاتها حدسها « الخلق والخلق والخلق » عن حقيقة الانسان فى مرحلتها الفزية والارادية ، الفطرة الموروثة والبنية والمنشأة • ولما كان الابداع تحقيق ما انطوت عليه الشخصية الانسانية من امكانيات وكان الابداع ابداع نوع انسانى أكمل فأكمل أصبحت الأخلاق فى الحدس العربى هى فن ايجاد الحياة وابداعها أى تحقيق الفطرة الموروثة ثم استئناف النمو أرقى فأرقى • ولما كانت كلمة خلق ذات ارومة مشتركة مع « خار خيرا » أى هى والخير يرجعان بالمنشأة اللغوية الى صوت خريـر

الماء الطبيعى فقد أصبحت الأخلاق بالخير المستفيض عن الملائ الأعلى
مثابة استنقضة انقوت (الخيرات المادية) عن رمزه الشمس وحرف
(ق) يفيد هنا معنى المقاومة التى يلقاها الانسان فى انشاء خلقته
أكمل فأكمل •

ان نشأة الابداع الميتافيزيقية ونهج الفقه الرحمانى يجمعان بين
الأخلاق والفن الا ان العمل الأخلاقى أبعد مدى فى صميم الوجود
وأكثر نفوذا فى نسيج القدر •

ان الأخلاق تعنى باشتقاقها من « خلق » أنها تبتغى الحقيقة
الانسانية المثلى والنفس تحقق صبوتها هذه باستنادها الى أمنيتها
المستقضة عن الوجدان كصورة تعتلى عليها فى صعودها نحو
الملائ الأعلى •

« اللذة »

٢ - اذا كانت اللذة محدودة بعلاقة النزعة بالشئ : « فالسعادة »
تشمل الحياة بجمالها وتقابلها كلمة ((التمس - المتعاسة) المشتقة من
(تم - تعنت) الصورة الصوتية البدائية التى تفيد العجز عن الافصاح •
فالتعاسة انما هى فى انهيار الشخصية الحاصل عن استجمام ذاتها
فتحققها بينما كلمة السعادة ((سعى ، ساعد ، ساعى) تعنى على العكس
تفتح الشخصية بكاملها •

يؤخذ من جملة الكلمات المعبرة عن بعض الحالات المتعلقة بالشعور
أن الحياة مسرة وانها فى الأصل - متفائلة أى قد يعترينا - فى
تحققها - بعض المشاكل فتسبب لها الحالات المعاكسة درجات متفاوتة
فاذا مست هذه المشاكل صميم الحياة تعس صاحبها الفرد ، واذا
تناولات البدن حصل له وجع وألم واذا حددت أفق خياله صار ضيقا
وحصرا ، واذا تعلقت بالظروف المحققة لبنية صار شقيا •

نجد النظرة الانبعاثية هذه فى نشأة العواطف [فيها] تشمل الأخلاق أيضا فكلمتا (خير وشر) تلتقيان فى المعنى مع الانفعالات الأولى من الوجهة الايجابية والثانية مع الوجهة السالبة ، الأولى تفيد الفيض باشتقاقها من (خار) ، (خير) « خير الماء » والثانية تفيد الجفاف باشتقاقها من (شر) ، (شر) الثوب : وضعه فى الشمس ليجف •

الفضيلة والزيلة :

وكذلك كلمتا « فضيلة » و « زيلة » تؤديان نفس المعنى ، الأولى معنى الفيض ، والثانية معنى الجذب الرذاذ • وكلمة « واجب » هى أيضا تعنى معنى الانبعاث بأصلها اللغوى « أ ج » ، « و ج » • حتى ان وجهة النظر المتقدمة لتتناول جذور الوجود إذ أن كلمتى « رحم » و « رحمان » ترجعان الى مصدر مشترك و « الرحم » هو الصورة الحسية للرحمان : فكان لسان حال الذهن العربى يقول ان الكائنات على اتصال رحمانى بمصدر الوجود •

« عن الضمير » :

أما كلمة ضمير وهى *inconscience* فى اللغات الأوروبية فتفيد معنى الضعف والهزال بحسب نشأتها اللغوية « ضمير » وكلمة « نسيان » تتضمن أيضا معنى الضمور : « نس » الخبر : ينس « التسييس » : بقية الروح فى الجسد • فكان ما يعرض فى الذهن عنه يبقى فى حالة هزيلة ، عاجزا عن الظهور فى ساحة الشعور • « النسيء » ما يتركه المرتحلون من رذال متاعهم واذا نحن استعنا بالحدس المنطوية عليه كلمتا « ذكاء وذكاء » تبين لنا بوضوح مغزى كلمة « ضمير » فكان الذكاء وهو النعمة فى النفس مماثل لصورته الحسية (ذكاء الشمس) هذه توقظ لطلعاتها الأحياء ، وذاك يبعث بأشراقه الحالات النفسية الراقدة فى الضمير بعثا تتحول الى ذكريات •

هوامش الفصل الخامس

١ - راجع : زكى الارسوزى الأعمال الكاملة فى خمس مجلدات
وزارة الثقافة والارشاد القومى ، سوريا ١٩٧٢ - ١٩٧٦ | المجلد الأول
ص ١١٧/٢٥٧ ٢٩٧ والثانى ص ١٥٨/٨١ والثالث ص ٤٥

٢ - راجع دراسة خليل أحمد خليل : زكى الارسوزى ودور
اللسان فى بناء الانسان « رسالة ماجستير ، معهد العلوم الشرقية
بيروت ١٩٧٤ وقد نشرتها مؤسسة مطابع الوحدة للطباعة والنشر ١٩٧٨

٣ - د + ناصف نصار : طريق الاستقلال الفلسفى سبيل الفكر
العربى الى الحرية والابداع ، البحث الثانى فى بداية الاستقلال
الفلسفى الفصل الخامس البعث القومى وفلسفة العبقرية العربية ،
دار الطليعة بيروت ١٩٧٥ ص ١٧٨ - ٢٥٣ (ص ١٩٠) •

٤ - سليم بركات : الفكر القومى وأسس الفلسفية عند الارسوزى
دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ ص ٧٧

٥ - زكى الارسوزى الأعمال الكاملة المجلد الأول ص ٣٢ - ٣٣

٦ - المصدر السابق المجلد الثالث ص ٤٦٢ - ٤٦٣

٧ - نفس الموضوع •

٨ - المصدر نفسه ص ٢١٤

٩ - الارسوزى : رسالة الثقافة الجديدة واتجاهاتها المجلد
الثانى ص ٥١

١٠ - الارسوزى رسالتنا الفلسفة والأخلاق (١٩٥٤) الفلسفة
عندنا وعند غيرنا من الأمم • المؤلفات الكاملة المجلد الثانى ص ١٦٦

١١ — سليم بركات ص ٣٩٣ — ٢٩٦

١٢ — د . ناصيف نصار : ص ١٨٥

١٣ صدقي اسماعيل : قومية الارسوزى وتأثير الثقافات الغربية ،
المجلد الأول من المؤلفات الكاملة مطابع وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٧
(ص ٢٩ — ٤٥) .

١٤ — ظافر عبد الواحد : الأخلاق عند الارسوزى (ص ١١٩ —
١٣١) مجلة المعرفة السورية عدد خاص عند الارسوزى العدد (١١٣)

١٥ — سليم بركات ص ٦٩

١٦ — الموضع نفسه .

١٧ — الارسوزى : الأعمال الكاملة المجلد الثانى ص ٢٦٤

١٨ — الارسوزى : بين المثال والواقع ، المجلد الثانى ص ٧٢

١٩ — حسن فاضل جواد : فلسفة الأخلاق من منظور فكرى
عربى ، رسالة ماجستير آداب بغداد اشرف أ . د . عبد الأمير
الأعظم ١٩٨٨ ، الفصل الثانى ، المقصد الثالث التيار القومى
ص ١٠٦ — ١٠٨ .

٢٠ — ظافر عبد الواحد : الأخلاق عند الارسوزى ص ١١٩

٢١ — د . ناصيف نصار : ص ٢١٢

٢٢ — الارسوزى : المجلد الثانى ص ٢٠٩

٢٣ — المرجع السابق ص ٢١٦

٢٤ — د . ناصيف نصار ص ٢١٠

٢٥ — زكى الارسوزى : الأخلاق أو فن ايجاد الحياة وابداعها .
مطابع أبى الفداء حماة ١٩٤٨

الفصل السادس

الأخلاق الفلسفية الإسلامية

تمهيد :

يتناول هذا الفصل الجهود المتعددة التي حاولت تتبع الفكر الأخلاقي في الفلسفة الإسلامية ، أو « فلسفة الأخلاق في الإسلام » أو « الفكر الأخلاقي العربى » أو « الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامى » أو « المذاهب الأخلاقية في الإسلام » • وتعرض معظم هذه الجهود الأخلاق في الفلسفة الإسلامية ^(١) التي تتميز عن الأخلاق القرآنية في أن الأولى توسع من مفهوم الأخلاق بحيث يشمل بالإضافة الى مصدرية الأساسيين : الكتاب الكريم والسنة النبوية على جهود انفسافة المسلمين وما استوعبوه من ثقافات سابقة حاولوا توفيقها مع الأصول الإسلامية • وقد حاول الباحثون العرب المعاصرون تلمس منهج متميز لتحديد الفكر الأخلاقي أو الفلسفة الأخلاقية في الإسلام وربما تعددت المناهج أو قل الرؤى المختلفة التي يقدمها هؤلاء لتناول الفكر الأخلاقي • ومن هنا نستطيع أن نميز بين المحاولات الآتية :

- لتناول الأخلاق الفلسفية في الإسلام •
- جهود محمد يوسف موسى في تتبع فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية •

— محاولة أحمد صبحى في تحديد نسق للفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامى متميز عن النسق الارسطى •

— تحديد ماجد فخري لمعالم الفكر الأخلاقي العربى وبيان مراحله •

— تتبع سبحانه خليقات لمعالم التفكير الأخلاقي انطلاقاً من رسالة الفارابي «التبويه على سبيل السعادة» •

— بيان ناجي الفكريتي «للفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الاسلام» •

— تأكيد وجود فلسفة اسلامية كما فعل عبد الحى قابيل فى «المذاهب الأخلاقية فى الاسلام» •

— السعى الى توسيع دائرة المنابع أو المصادر التى يستقى منها الدارسون عناصر «الفكر الأخلاقى فى الاسلام» كما لدى حامد طاهر. •

— الربط بين الفلسفة والأخلاق كما فى دراسات كل من : كمال جعفر ، مصطفى حلمى ، منصور رجب ، عبد الستار نصار ، سهير أبو وافية •

— الربط بين العقيدة والأخلاق كما لدى أساتذة أصول الدين •

أولاً — محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الاسلام :

تستحق جهود الدكتور محمد يوسف موسى دراسة تحليلية فقد قدم العديد من الدراسات الهامة فى الفلسفة الاسلامية مع تحقيق عدد هام من الكتب بالاضافة الى اسهامه بثلاثة دراسات فى مجال الأخلاق فى فترة الأربعينات والخمسينات فهو يعتبر من الرواد الذين لم يسبقهم أحد فى البحث والتأريخ لفلسفة الأخلاق فى الاسلام فقد أصدر عام ١٩٤٠ كتابه «تاريخ الأخلاق»^(٢) ثم كتاب «فلسفة الأخلاق فى الاسلام وصلاحها بالفلسفة الاغريقية» ١٩٤٢ الذى لاقى ترحيباً وتحليلاً ونقاشاً من أساتذة الجامعة مثل يوسف كرم^(٤) وأصدر بعد ذلك كتابه الثالث «مباحث فى فلسفة الأخلاق»^(٥) وقد طبع كل منهم طبعات متعددة •

يُضح من عناوين الكتب ان الأول دراسة عامة فى تاريخ الأخلاق
أُستاد بفضلها البعض وفضلها على غيرها من للدراسات الأخلاقية^(٦) .
وقد بدأ الكتاب بمصر القديمة وانتهى بالأخلاق الحديثة التى ختمها
بالأخلاق عند الاجتماعيين دون أن يذكر شيئاً عن البير باييه واسهاماته
فى هذا المجال ، وتكمن أهمية الكتاب فى انه الخطوة الأولى للكتابة
التاريخية الشاملة فى موضوع الأخلاق وان كان يتابع فيها الأخلاق
بمفهومها اليونانى دون البحث أسبق من ذلك لدى الشعوب الشرقية .

ونجد نفس المؤلف فى كتابه الثانى فلسفة الأخلاق فى الاسلام
بين مذاهب فلاسفة الأخلاق البارزين وخصائص كل منها ويرد
ما فيها من فكر الى مصادرها فى الثقافات القديمة ممثلة فى أعلامها
البارزين ، وعلى بيان مقدار أثر السابق فى اللاحق ، ومن أغراض هذه
الدراسات ان نتبين أصول الفكرة الأخلاقية وتطورها ومبلغ ما كان لهذا
وذاك من أساطين الأخلاق من ابتكار أو تعديل^(٧) . وهذا ما يؤكد
يوسف كرم فى تعليقه على صدور الكتاب فى مجلة المقتطف بقوله :
« اراد المؤلف ان يدرس ناحية من نواحي الفلسفة الاسلامية وان يرجع
الى المصادر اليونانية التى استقى منها الاسلاميون »^(٨) .

وقد مهد للدراسة بمقالة عن التفكير الأخلاقى فى الاسلام قبل
عصر نقل الفلسفة الاغريقى الى العربية . فقد أضاف الى الطبعة
الثانية عدة فصول عن الأخلاق فى الجاهلية وآخر عن الأخلاق فى
الاسلام قبل عصر الفلسفة وثالث عن التفكير الأخلاقى عند المتكلمين .

ويتكون الكتاب من خمس مقالات الأولى عن التفكير الفلسفى قبل
عصر الفلسفة والثانية عن الحالة العامة فى عصور الفلسفة والثالثة عن
مسكوية أهم فلاسفة الأخلاق المسلمين والرابعة عن الغزالي والخامسة
عن محى الدين ابن عربى .

وقد اختص كتابه الثالث « مباحث فى فلسفة الأخلاق » بعرض الموضوعات المختلفة والمشاكل الأساسية فى علم الأخلاق وتأتى أهمية دراسات الدكتور موسى فى كونها من الدراسات الأولى المبكرة فى هذا الميدان التى أسست له ووجهت الأنظار اليه وان كانت دراسات تقليدية تتابع النسق اليونانى وترد اليه اسهامات الفلاسفة المسلمين لذا جاءت الدراسات التالية لبيان مدى خصوصية « الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى » كما نجد فى دراسة الدكتور أحمد صبحى •



ثانيا : أحمد صبحى والبحث عن نسق أخلاقى :

يتناول الدكتور أحمد صبحى « الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى » فى إطار النظر والعمل لبيان موقف العقليين والذوقيين أو المتكلمون والصوفية منها . فهو يريد أن يعالج الأخلاق فى الفكر الإسلامى معالجة جديدة بعيدا عن تناولها التقليدى كامتداد للأخلاق اليونانية خاصة الأرسطية بغية إبراز اسهام الفلاسفة المسلمون وجهودهم فى مجال الأخلاق واذا كانت هذه الجهود لا تظهر فى أبحاث المستشرقين ومن تابعهم فى القول انه ليس فى الفكر الإسلامى نسق متكامل فى الأخلاق وان العقلية الإسلامية لم تسهم فى الفلسفة الخلقية بنصيب وانها ان أسهمت فقد اختلطت أقوالهم بنظريات ميتافيزيقية ونفسية فى العقل أو فى معراج النفس طالبا للسعادة وما ذلك فى البحث المتعارف عليه فى شئ^(١) •

ويناقش أحمد صبحى فى كتابه قضايا عديدة حول : لماذا لم

تحتل الدراسات الأخلاقية المكانة التى احتلتها سائر الدراسات ؟ وكيف وهى أقرب الموضوعات الى الدين لم تشغل اهتمام مفكرى الاسلام ؟ ويفترض ثلاثة افتراضات يقيم عليها بحثه الأول : أنه لابد أن توجد

فى الفلسفة الاسلامىة دراساى فى الأخلاق ، الثانى : انه لا بد أن هناك عقباى تعذرت معها الرؤىة والكشف عن هذه الدراساى الأخلاقىة والثاىل انه اذا تم التعرف على هذه العقباى فلا بد أن تسهم الفلسفة الأخلاقىة لادى مفكرى الاسلام بدور مماىل لدور فلاسفة اليونان أو المحدثىن (١٠) . وفى الباب الأول مدخل الى الفلسفة الأخلاقىة فى الفكر الاسلامى يناقش الرأى القائل انه لىس فى الفلسفة الاسلامىة أبحاث أخلاقىة لأن المسلمىن قد اكتفوا بتعلیم النص — كتابا أو حدیثا — وقد اغنىهم هذه عن المنظر العقلى أو البحث الفلسفى .

وىرى ان هذا القول یتضمن تجاهلا تاما لتطور الزمن وتغىر مقتضىاى الحىاة فى بیئته صادفت المشكلاى السىاسىة والاجتماعىة وما یلزم عنها من نظر أخلاقى . كما ان الدىن لم یكن حجرا على العقلیة الاسلامىة فى البحث والتفكر فقد اشتملت الثقافة الاسلامىة على علوم لا تكاد ترتبط بالدىن وبالأالى فهو لا یحول دون البحث فى المشكلاى اخلاقىة التى هى بطبیعتها أقرب العلوم الى الدىن . وانطلاقا من ان الأباحىن غالبا ما ینظرون الى نتائج العقلیة الاسلامىة فى ضوء أرسطو ومن ثم فاما أن توجد لادى المسلمىن أبحاث ارسطالیة أو لا توجد أبحاث على الاطلاق یؤكد أن نتائج العقلیة الاسلامىة انبعاث عقلى داخلى یعبر عن الروح الحضارىة للأمة . ومن ثم وجب التقصى عن الاىجاهاى الأخلاقىة فى صمیم معترك الحىاة الاسلامىة وما كان معبرا عن العقلیة الاسلامىة. ولىس بین تلك الدراساى المنقولة عن الفلسفة اليونانىة التى لم تتمثلها الروح الاسلامىة فى أغلب الأحيان (١١) .

ویبدو العنوان الذى یجدهه أحمد صبحى للفصل الثانى ذو دلالة للبحث عامة فهو یبحث « فى أن النسق الذى اختصه أرسطو للأخلاق غیر ملزم لكل اىجاه أخلاقى » وصولا الى اثباى امكان قیام أخلاق

على غير النسق الذين اختطه أرسطو حين أراد فصل الأصول الميتافيزيقية عن الأخلاق بدعوى استقلال العلم وامكان العمل • وبالتالي يتجه الى القول بضرورة التسليم بأصول ميتافيزيقية لامكان قيام فلسفة أخلاقية • وان هذا التسليم لا يفقد الأخلاق جوهرها لسببين :

فقد سبق ان أقام كانط فلسفته الأخلاقية على أسس ميتافيزيقية والثانى ان كثيرا من الاتجاهات الأخلاقية قديما وحديثا يشوبها التفكير الدينى واحتفظت بمكانتها داخل دائرة البحث الأخلاقى^(١٣) •

ويلخص من ذلك الى أن النظر سابق على العمل وان الاعتقاد يتقدم السلوك وان النسق اللازم لدراسة الأخلاق لدى مفكرى الاسلام وان استوجب استناد القيم الأخلاقية الى أصول ميتافيزيقية فما ذاك الا لأن السلوك لابد أن يتسق مع الاعتقاد وأن الأخلاق لازمة عن الميتافيزيقا منطقيا لاحقة عليها زمنيا • ويحدد أحمد صبحى المنهج اللازم لبحث المشكلة الأخلاقية اتساقا مع روح الفكر الإسلامى حيث الانتقال من أصول الاعتقاد الى قواعد العمل وحيث الإيمان يحدد السلوك ومن ثم فان الكلاميات تسبق فقه العبادات والمعاملات ويضيف مقابل أصول الاعتقاد و ميتافيزيقا الأخلاق مشكلات العمل التى يجب أن يشتملها البحث الفلسفى فى المشكلة الأخلاقية وبذلك يتكامل النسق اللازم لدراسة الأخلاق خير يشتمل على النظر والعمل أو الاعتقاد والسلوك^(١٤) •

ويمكن القول ان الدراسة التى نحن بصددتها تتشغل بالأخلاق عند المتكلمين والصوفية فى إطار نسق متكامل تلافيا للنقص القائم فى الدراسات الأخلاقية الإسلامية أو تلاشيها ضمن موضوعات أخرى • لقد أغفلت دراسات الباحثين حول التصوف المكانة التى يشغلها الصوفية باعتبارهم الممثلين الحقيقيين للاتجاه الحدسى فى الأخلاق كذلك المتكلمين بوصفهم معبرين عن المذهب العقلى فى الأخلاق •

وهو يعرض موضوعه فى ثلاثة مراحل : أولا : ميتافيزيقا الأخلاق
أو أصول الاعتقاد •

- ثانيا : مقتضيات أو مسلمات الأخلاق من الاعتقاد الى النظر •
- ثالثا : أصول العمل وقواعد السلوك (من النظر الى العمل) (١٤) •

يتناول فى الجزء الأول : المشكلة الأخلاقية لدى العقليين ويعرض
فى تمهيد للمعتزلة أصحاب المذهب العقلى فى الفكر الاسلامى حيث
يتناول ميتافيزيقا الأخلاق أو أصول الاعتقاد لديهم • ثم يتناول فى
الباب الثانى فلسفتهم الأخلاقية فى خمسة فصول :

الأول : من ميتافيزيقا الأخلاق الى الفلسفة الأخلاقية (من
الاعتقاد الى النظر) •

الثانى : فى أن الأفعال تحسن أو تتيح لذاتها •

الثالث : فى حرية ارادة الانسان « مسلمة الأخلاق الأساسية » •

الرابع : فى الأفعال المتولدة •

الخامس : المفاهيم الأخلاقية فيما يتعلق بمعاد الانسان ومماته
ثم يعرض للأصل العلمى الوحيد فى فلسفة المعتزلة الأخلاقية الأمر
بالمعروف والنهى عن المنكر • حتى ينتقل للجزء الثانى من الدراسة الذى
يبحث فى المشكلة الخلقية لدى الذوقيين فى الاسلام • وبعد تمهيد نرى
ان الصوفية هم الذوقيون فى الاسلام يعرض فى الباب الأول
لميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية فى فصول ثلاثة •

الأول فى ان التجارب الصوفية والنظريات الفلسفية فى التصوف
لا تصلح كى نقيم أن تكون ميتافيزيقا أخلاق • والثانى فى أن ميتافيزيقا
الأخلاق لدى الصوفية المعتدلين ليست تصوفية وإنما كلامية أشعرية

والثالث يبين ان الأصل الجامع فى التصوف المعتدل هو فهم خاص للحرية •

وينتقل المؤلف فى الباب الثانى من الميتافيزيقا الى العمل حيث يقدم انا شى فصلين (مقتضيات العمل) الأول : فى ضرورة الشيخ للمريد والثانى فى أن الذكر وسيلة الصوفية لتطهير النفس وقطع الدلائق بشواغل الدنيا • ويدور الباب الثالث حول مشكلة العمل فى ستة فصول الأول بداية الطريق (التوبة) والثانى فى ضرورة معرفة خطرات القلوب باعتبارها بواعث الأعمال والثالث فى ان الأفعال تحسن أو تقبح بالنية والرابع فى ان لا قيام للأخلاق الا بتطهير النفس من خفايا الآفات والخامس فى أن الفروض الدينية تتطوى على معنى خلقية والسادس فى ان الأخلاق تتخلل المقامات والأحوال •

ويضيف فى النهاية جزء تكميلى من فصلين بعنوان مذاهب تافيقية الأول عن اخوان الصف والثانى عن مسكوية أكبر أخلاقى الفكر الإسلامى •

ثالثا — ماجد فخرى : طبيعة وتطور الفكر الأخلاقى العربى :

يقدم الدكتور ماجد فخرى دراسات عديدة للفكر الأخلاقى العربى ويحال طبيعة هذا الفكر ويبين مقوماته ويصيف اتجاهاته ويتوقف عند علاقته بالأخلاق اليونانية • يتضح ذلك فى مقدمة كتابه الفكر الأخلاقى العربى وفى غيره من أبحاث • وإذا كان قد خصص دراسته فى « دراسات اسلامية » لاثر الأفلاطونية ونتائجها على الأخلاق عند مسكوية
The platonism of Miskawayh and its implications
for his Ethics ودرساته فى الكتاب التذكارى عن الفارابى « فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية » (١٧) و « فلسفة ابن رشد الأخلاقية وتعليقاته على أخلاق أرسطو » وقد

تناول الفكر الأخلاقي العربى بالتفصيل والدراسة فى مقدمة كتابه الذى يحمل نفس العنوان وهو نصوص اختارها وقدم لها بدراسة تفصيلية أوضح فيها طبيعة هذا الفكر ومراحل تطوره واتجاهاته الرئيسية •

فالنتاج العربى فى الأخلاق — وهو نتاج ضخم لم يتناوله العلماء بعد بما يستحقه من العناية والدرس — ينقسم الى قسمين رئيسيين الأدب الخلقى والفكر الخلقى • يتمثل الأول فى كتابات مثل الأدب الصغير ، الأدب الكبير لعبد الله بن المقفع (١٧) وبصورة أوضح لدى كل من العامرى (ت ٣٨١ هـ) فى السعادة والأسعاد والسجستانى (ت ٣٩١ هـ) فى صوان الحكمة ومسكوية فى الحكمة الخالدة التى يمكن اعتبارها أفضل نموذج لهذا الضرب من الأدب الخلقى الجامع •

ويقابل هذا القسم قسما آخر أسماه الفكر الخلقى ويمثل له بالرسالة المنسوبة الى الحسن البصرى فى مسألة القدر (١٨) حيث نجد فيها أقدم محاولة بالعربية لمعالجة مسألة الحرية واختيار وصلتها بالقضاء والعدل الالهيين • وكذلك بعض المؤلفات المنسوبة الى علماء الكلام عن معتزلة وأشاعرة مثال بعض أجزاء المغنى فى أبواب التوحيد والعدل للقاضى عبد الجبار (١٩) وأدب الدنيا والدين للماوردى والأخلاق والسير لابن حزم وميزان العمل للغزالى • والروح والنفس لفخر الدين انرازى • « فهذه المؤلفات كما يرى تدخل جميعا فى نطاق المؤلفات الخلقية الفكرية وأن كان بعضها يتصف كذلك بصفة أدبية أو بيانية خاصة » (٢٠) •

ويضيف الى هذه الطائفة من النصوص مجموعة أخرى هى « نصوص فلسفية بالمعنى الأصيل » غلب عليها الطابع اليونانى المتصل فى نهاية الأمر بكتاب أرسطو فى الأخلاق مقرونا بعدد من الشروح اليونانية المتأخرة • ويذكر من هذه النصوص : رسالة الكندى فى الحيلة فى دفع الأحزان التى يغلب عليها طابع رواقى سقراطى

ورسالة أبو بكر الرازي « الطب الروحاني » وفصول منتزعة من علم الأخلاق للفارابي وتهذيب الأخلاق لليحيى بن عدى • وكذا « تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق » لمسكويه وهى بالفعل أهم النصوص الأخلاقية التى وصلتنا بالعربية •

ويقدم ماجد فخري فى إشارة سريعة « تطور الفكر الأخلاقى العربى والمراحل التى مر بها ابتداء من القرن الأول للهجرة (الثامن الميلادى) حتى الخامس (الحادى عشر الميلادى) الذى يمثل العصر المذهبى فى تاريخ الحضارة والفكر العربيين موضحا غلبة الطابع الارسطوطالى على علم الأخلاق عندهم » (٢١) كما يتضح من أقدم تعريف تقع عليه فى المصادر العربية فى إحصاء العلوم للفارابى (٢٢) •

ويوضح أن مسيرة الفكر الخلقى بمعناه العام تبدأ بالقرآن والحديث اللذين رسما الاطار العام للحياة الدينية والدينيوية الصالحة والقواعد التى ينبغى أن ترتكز عليها • ويحدد ثلاث فئات : الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة عملوا على أسباغ خاصة التماسك المنطقى على النظرة الاسلامية الى الحياة وعلى إبراز الجوانب الانسانية الأصلية الى تلك النبوة ويرى أن الفلسفة والمنطق اليونانى — لعبا دورا فعلا فى هذا • « وكان من نتائج الالتزام بهذه الطريقة التجديدية تسرب العناصر الانسانية والنظرية المجردة الى صلب هذا التفكير وتداخلها مع العناصر الشرعية المستمدة من القرآن والحديث » (٢٣) •

ويذكر لنا أربعة مراحل لتطور هذا الفكر هى :

٢ — المرحلة الأولى وقد تميزت بالتوفر على معالجة المشكلات الخلقية الناجمة عن تدبير النصوص الشرعية ولا سيما مدلول العدل الالهى والتبعية البشرى ابتداء من القرن الثانى للهجرة (الثامن الميلادى) كما نجد فى رسالة القدر للحسن البصرى • ولم يقتصر

المتقدمون الأوائل على مسألة القدر وتفرعاتها بل تطرقوا الى قضايا خلقية أخرى تعكس التأثيرات الفلسفية التي تعرضوا لها كمعرفة الخير والشر وماهية الفعل وصلته بالفاعل وغيرها .

٢ - المرحلة الثانية فتعكس فيما يرى - التفاعل بين الفكر الدينى الاسلامى والفكر الفيلسفى اليونانى ومن الشواهد على ذلك مؤلفات الكندى والرازى وهما من أوائل الفلاسفة الخلقين فهى تعكس التأثيرات الرواقية السقراطية التى أخذت تتسرب الى العالم الاسلامى فى مطلع القرن الثالث .

٣ - أما المرحلة الثالثة فتعكس بصورة واضحة تأثير « الأخلاق النيقوماخية » لارسطو وبعض الشروح المتأخرة التى اقترنت بها فى العربية خاصة شرح فرفوريوس الصورى - الذى أثر تأثيرا هاما فى تطور الفكر الخلقى الاسلامى الذى أمتزجت فيه العناصر المشائية بالعناصر الرواقية والفيثاغورن والافلاطونية المحدثه ، ويضاف أثر فيلسوف يونانى متأخرة هو جالينوس الطبيب الاسكندرانى المعروف (ت ٢٠٠م) الذى ألف كتابا فى الأخلاق كان له تأثيره فى الفكر العربى .

ويمكن أن نتبين خصائص هذا التأويل اليونانى المتأخر لفلسفة ارسطو الخلقية كما يتجلى فى النصوص العربية حيث يتسم بالأتى :

— تقرير: جوهرية النفس واستقلالها على البدن على غرار افلاطون .

— تبويب الفضائل الخلقية تبويبا رباعيا متصلا بنظرية افلاطون فى الهندسية ثم التطرق من ذلك الى تفريخ هذه الفضائل على أسس رواقية ومشائية .

— اعتبار السعادة أو الخير البشرى الأقصى عبارة عن « المتأله »
أو اللهاق بالعالم العقلى على غرار أفلوطين وأصحابه واضفاء طابع
صوفى روحانى واضح على هذا المهدف الأخير لكل جهد بشرى علميا
كان أو عمليا (٢٤) .

ويعبر عن هذه المرحلة مسكوبة « أعظم علم من اعلام الفكر الخفى
فى مرحلته هذه » الذى كان له ابلغ الأثر فى تطور الفلسفة الأخلاقية
فى الاسلام (٢٥) فقد نسج على منواله كل من نصير الدين الطوسى
(ت ٦٧٢) فى « أخلاق ناصرى » وجلال الدين الدوانى (ت ٩٠٧ هـ)
فى « أخلاق جلالى » المعروف بـ « لوامع الاشراق فى مكارم
الأخلاق » .

٤ — وتتصف المرحلة الرابعة بالعمل على دمج الجانب الفلسفى
بالجانب الدينى والصوفى لذا فان مؤلفى هذه المرحلة أشسّد حرصا
على تحرى النظائر الشرعية فى القرآن والحديث للمفاهيم أو القضايا
الخلقية . كما نجد فى ميزان « العمل » للغزالى « وأدب الدنيا والدين »
للماوردى فالكتاب الأول يمتاز « بتجرد صاحبه للتوفيق بين الفلسفة
الخلقية اليونانية والتصوف الاسلامى توفيقا محكما لم يضارعه فيه أحد »
أما كتاب الماوردى فيتصف بالاضافة الى العناية بالتقريب بين الجانب
الدينى والفلسفى بهيمنة الروح الشرعية والأدبية عليه (٢٦) .

ويضيف ماجد فخري نماذج أخرى لهذه المرحلة مثل : « الأخلاق
والسير » لابن حزم الذى يمتاز بالتأملات الخلقية والتحليلات
السيكولوجية وكتاب « النفس والروح » لفخر الدين الرازى الذى
يتوفر على تحليل قوى النفس وتحديد مرتبة الانسان من مراتب
الموجودات .

وتأتى أهمية جهد الدكتور فخري فى تقديم مجموعة هامة من
النصوص الأخلاقية لم تعد فى متناول الأيدى يقدمها للباحثين

والدارسين تأكيداً لما أوردته من تحليلات وتوضيحات لما قدمه من أفكار حول قلة العناية بالفكر الأخلاقي العربي من جهة وارتباطه في جانبه الفلسفي بنتائج الثقافات الأخرى تماماً مثل ارتباطه بما جاء في القرآن والسنة • فهو يدين خاصة بما لدى الفلاسفة بما قدمه اليونان وفي مقدمتهم أرسطو في شروحه المتأخرة • كما يتضح ذلك في دراسته لفلسفة ابن رشد الأخلاقية التي قدمها في الذخيرة المثوية الثامنة له بالجزائر ١٩٧٨ ونشر التعليقات التي قام بها ابن رشد على أخلاق أرسطو •

رابعا : سحبان خليفات وتحقيق التراث الأخلاقي

ويتوفر الدكتور سحبان خليفات على الدراسات الأخلاقية لدى فلاسفة الاسلام خاصة الفارابي (٢٧) • بعد انتهى من دراسة الأخلاق الغربية في أحدث تطوراتها (٢٨) • وهو يوزع جهوده بين التأليف والتحقيق ويهتم خاصة بالأخلاق لدى فلاسفة الاسلام خاصة المنطقتين منهم مثل الفارابي ويحيى بن عدي وأبو سليمان المنطقي السجستاني وبينما درس وحقق « مقالات يحيى بن عدي الفلسفية » (٢٩) وقدم لنا لفلسفة أبي سليمان المنطقي السجستاني (٣٠) فقد تناول فلسفة الفارابي الأخلاقية من خلال تحقيقه ودراسته « رسالة التنبيه على سبيل السعادة » وبالطبع فان تقديم وتحقيق التراث الأخلاقي لفلاسفة الاسلام يأتي بالضرورة سابقا على محاولة دراسته بل يساعد ويؤسس على هذه الدراسة وقد سار الدكتور سحبان في هذا الاتجاه باذلا جهدا كبيرا في تتبع الكتابات العربية الاسلامية في الأخلاق •

ويقدم لنا خليفات « مقدمة نقدية لرسالة التنبيه على سبيل السعادة » في الفصل الأول من دراسته حول الرسالة حيث يقوم أولا بـ « تحقيق عنوان الرسالة فقد وردت في كتب التراجم القديمة بعناوين مختلفة • لذا فهو يعمل على تحديد العنوان الأصلي الذي أعطاه الفارابي لمؤلفه من خلال الفحص النقدي للأخبار التاريخية (٣١)

ويقوم ثانياً بإثبات صحة نسبة الرسالة للفارابى • « بعد تحقيق عنوان الرسالة وبيان ان الفارابى رسالة بهذا العنوان [يرى من الضرورى] الانتقال الى اثبات أن « المسادة » التى بين أيدينا هى من تأليفه يقيناً^(٣١) وهذا فهو يقابل موضوعات الرسالة بما فى مؤلفات الفارابى من موضوعات وقضايا وعبارات حتى تبين مدى التماثل والتشابه بينهما وذلك فى الموضوعات التالية : تعريف السعادة ، سبيل ، نيل السعادة ، اللذة مسعدة زائفة ، السمة الحيادية للطبيعة البشرية — الخلق عادة مكتسبة بالتكرار ، دور التكرار والعادة فى « الأخلاق والحنابة » ، طرق تعليم الفضيلة ، التقابل بين الطب والأخلاق ، الأمثلة على الفعل المتوسط أفاضل ، أقسام القوة الناطقة والعلوم المتعلقة بكل واحد منها ، معانى الفعل ، فائدة علم المخطى والنحو الأوائل والبداهات • ويحدد لنا أغراض المقارنات السابقة ونتائجها بقوله : « يتمثل الغرض من المقارنات السابقة فى تحديد النصوص المتطابقة أو شبه المتطابقة لى كل من « رسالة التنبيه » ومؤلفات الفارابى الأخرى المعروفة بحيث نتخذ من هذا الأمر عند ثبوته دليلاً ممتازاً على صحة نسبة الرسالة التى نحققها للفارابى^(٣٢) • ثم نتناول بعد ذلك زمن كتابة الرسالة بالمقارنة مع مؤلفات الفارابى ويرى أنها تأتى فى فترة متأخرة من كتابات الفارابى وتمثل أكمل وأنضج كتاباته •

ويتناول فى الفصل الثانى مصادر رسالة التنبيه على سبيل السعادة أولاً فى مؤلفات الفارابى • ثم المصادر العربية الإسلامية ثم المصادر اليونانية فهناك الرسالة تأثير جنى بأفلاطون الذى بحث تحت عنوان « الخير » • ما سيعالجه أرسطو تحت عنوان « الغاية الانسانية » ويعالج الفارابى الخيرات كأصناف من الغايات موففاً بهذا بين موقفى أفلاطون وأرسطو • ويؤكد د • سحبان ان النظريات والعبارات الواردة فى رسالة التنبيه تجسد الروح الارسطية تجسيدا واضحا^(٣٤) • وبعد أن يبين الموضوعات والمواضع التى تتأثر بها الأخلاق عند الفارابى بالارسطية

يكرس فقرة هامة لبيان أثر كتاب « الأخلاق إلى أبيقورماخوس » في « رسالة التنبيه » (٣٥) .

ويبين في الفصل الثالث أثر رسالة التنبيه على سبيل السعادة في الفكر الفلسفي في الاسلام . لقد ظلت « رسالة التنبيه » في حدود المشواهد الموضوعية المتاحة لنا - مؤثرة في الفكر الفلسفي في الاسلام قرونا ثلاثة . وربما يرجع احصاء تأثيرها بعد هذا التاريخ الى هيمنة اللاعقلانية الصوفية على العقل المسلم عموما . ولقد استطاع المؤلف أن يقف على بعض المؤلفات التي نقلت عن « الرسالة » (٣٦) نصوصا طويلة أو قصيرة ، عبارات أو أفكار ويبين أن كل هذه المؤلفات التي يذكرها لنا لم تذكر اسم الفارابي من قريب أو بعيد . نجد ذلك لدى كل من :

يحيى بن عدي (٢٨٠ - ٣٦٤ هـ) ، أبو شليمان المنطقي السجستاني (ت ٣٨٠ هـ) أبو الحسن العامري (ت ٣٨١ هـ) أبو عبد الله الخوارزمي (ت ٣٨٧ هـ - ٩٩٧ م) الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢ هـ) ، أبو حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) ابن بابجة (ح ٤٠٠ هـ - ٥٣٣ -) الشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ) موفق الدين عبد اللطيف البغدادي (٥٥٧ - ٦٢٩ هـ) ابن أبي الربيع ، ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) .

ويصف في الفصل الرابع مخطوطات رسالة التنبيه على سبيل السعادة وبين أسس تحقيق النص (٣٧) . ويقدم في الفصل الخامس عرض عام لموضوع رسالة التنبيه في الرسالة تعالج عددا كبيرا من القضايا الفلسفية المختلفة بإيجاز ودقة يحددها لنا الدكتور خليفات في الآتي :

أولاً : القيمة الذاتية •

ثانياً : كيفية نيل السعادة •

ثالثاً : شروط الجميل •

رابعاً : القدرات الانسانية وصلتها بأفعالنا •

خامساً : نظرية الوسط الفضل ، وتتناول : ماهية الوسط الفضل ، كيفية الوصول اليه ، التحقق من فعل الوسط الفضل ، التحذير عن أشباه الوسط الفضل ، أقسام اللذة •

سادساً : تصنيف الإدراكات والصنائع والعلوم • وتشمل أقسام الفلسفة ، صناعة المنطق ، المنطق والفجور ، أوليات المنطق •

ثم يقدم لنا نص الرسالة محققاً (٣٨) تحقيقاً يتسم بالدقة اعتماداً على مخطوطات تسعة توجد للرسالة •



خامساً : ناجي التكريتي والتفسير الأفلاطوني للأخلاق في الإسلام

ويسمى الدكتور ناجي التكريتي وهو من الأساتذة العراقيين المتعمقين في دراسة الفلسفة الأخلاقية بعدد من الدراسات عن الفلسفة الأخلاقية عند مفكرى الإسلام وقد تنوعت أبحاثه بين الدراسة والتحقيق وتعددت كتاباته بالعربية والانجليزية • ويمكن أن نشير الى اسهاماته في مجال فلسفة الأخلاق والتي تتمثل في الآتى :

— الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام (٣٩) •

— الفلسفة السياسية عند ابن أبي الزبيح مع تحقيق كتابه سلوك المالك في تدبير الممالك (٤٠) •

- ٢ - فلسفة الأخلاق (ج ٢٨٩ - ٣٤٨) الفصل الرابع من كتاب :
حضارة العراق *
- ٣ - أصيل الدولة والمجتمع عند الفارابي ، دراسات عربية
واسلامية ، بغداد ١٩٨٣
- ٤ - الأخلاق في الجاهلية ، حولية كلية الآداب ، جامعة بغداد ،
١٩٨٣ بالانجليزية *
- ٥ - ابن حزم بين الدين والفلسفة في كتاب الأخلاق ، مجلة كلية
الآداب ، جامعة بغداد ، العدد ١٣ عام ١٩٧٦
- ٦ - المعنى الأخلاقي للصدقة في الفلسفة الإسلامية ، مجلة المجمع
العلمي العراقي المجلد الجادي والثلاثون عام ١٩٨٠

يهتم الدكتور التكريتي برصد الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي
بمعنى المرحب الذي يشمل ما يطلق عليه أرسطو العلوم العملية ،
الأخلاق والسياسة كما يظهر في دراسته عن ابن أبي الربيع والفارابي
بل يحاول أن يؤسس للأخلاق الإسلامية بما سبقها لدى العرب
في الجاهلية كما نجد في بحثه عن فلسفة الأخلاق في كتاب حضارة
العراق الذي يبدأ بتمهيد في معنى وتعريف الأخلاق ، ثم بيان الأخلاق
العربية قبل الإسلام كما تجلت في الأمثال والأشعار التي أوضحت
لنا المثل العليا العربية مثل الشجاعة وإكرام الضيف وحفظ العهد وضبط
النفوس عند الغضب ثم يتناول الأخلاق القرآنية والأخلاق في الحديث
النبوي ويقف عند بعض الشخصيات الأخلاقية في الإسلام مثل :
الحسن البصري والجاحظ والماوردي حتى يصل إلى فلاسفة
الإسلام (٤٢) * ونجد أيضا الاهتمام بالأخلاق في الجاهلية في دراسة
بالانجليزية تحمل نفس العنوان *

الا أن الملاحظ في دراسات التكريتي الاهتمام بفلاسفة المسلمين
الذي يوسع من فهمنا لهم حتى يشمل مفكرى الإسلام من : فلاسفة
متكلمين وفقهاء وصوفية وأدباء * ويتضح ذلك في كتابه الأساس
الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام ومع هذا فالملاحظ

عليه في كتاباته تأكيداً على الأسس اليونانية للفلسفة في الإسلام وعدم تصور فلسفة إسلامية ذات خصوصية مستقلة عن جهود اليونان ومن هذا المنطلق نعرض لكتابه الذي يؤكد هذه الحقيقة بل يقصدها فقط على النزعة الأفلاطونية ذات التأثير القوي على مفكرى الإسلام . لقد كان الرأي السائد عند « رينا » و « مونك » ويسعى التكريتي إلى معارضة ذلك حيث يرى تياراً أفلاطونياً قوياً يسير بجانب التيار الأرسطى ولا يقل عنه قوة وأهمية ، بل أنه يرى أن الفلاسفة المشائين في الإسلام يبتعدون عن أرسطو ويسيطر عليهم أفلاطون خاصة في مجال الأخلاق والسياسة . وهناك من مؤرخى الفلسفة الثقافات من تبينوا ذلك مثل : الشهرستاني من القدماء وبيئسى من المستشرقين ومحمود الخضيرى من المحدثين .

ويوضح التكريتي هذه الدعوى التى يقوم عليها بحثه خلال اثنتى عشر فصلاً تتناول على التوالى : الأخلاق الأفلاطونية اليونانية ، فلسفة أرسطو الأخلاقية الوسائط التى انتقل بها فكر أفلاطون إلى المسلمين عبر المدارس الأفلاطونية غير الإسلامية ، الأخلاق عند ابن المقفع ثم مدرسة الكندى الفلسفية التى تضم : البخارى ، ابن كرنيب أبو بكر الرازى فى الفصل السادس ومدرسة السجستانى : ابن عدى ، ابن الخمار ، العامرى ، التوحيدى فى الفصل السابع والفلاسفة المشائين : الفارابى ابن سينا أبو البركات البغدادى مسكويه ابن باجة ، ابن طفيل ويخصص الفصل التاسع لغلاة الشيعة الاسماعيلية . وتأتى الفصول الثلاثة الأخيرة لتناول أثر أفلاطون فى الفقهاء والمتكلمين والظوفية فالصوفية على اختلاف مدارسهم كانوا يرون فى أفلاطون شيخهم الأكبر ومعلمهم الأول .

الأ أن هذه الدعوى تحتاج إلى النقاش سواء فى فحواها العام أو فى تفصيلاتها الجزئية خاصة أنها تقوم على منهج « التأثير والتأثر » الذى يحتاج بدوره إلى نقاش حيث تكتنفه كثيراً من المحاذير

وتحيط به عديد من المخاطر * والمسؤال الآن ليس أيهما أكثر تأثيرا فى الفلسفة الاسلامية أفلاطون أم أرسطو ، فليست مهمتنا هى فحص هذه الفكرة أو اثبات الفكرة المقابلة القائلة بأرسطية التفكير الأخلاقى فى الاسلام * بل قضيتنا تنحصر فى ما هى خصائص الفلسفة الأخلاقية عند مفكرى الاسلام ، والى أى مدى كانت متأثرة باتجاهات يونانية سابقة عليها ، وما هى ملامح هذه الاتجاهات وعلاقتها بالحضارة العربية الاسلامية التى كان لها خصوصيتها ونسقتها الأخلاقى المستمد من الحضارة الاسلامية وعلومها المختلفة * وهذا يستدعى منا مناقشة فصول الكتاب وما جاء فيها من قضايا *

يتناول الفصل الأول من الدراسة «لأخلاق الأفلاطونية فى الفلسفة اليونانية» فى عدة فقرات يؤخذ عليها عدم الالتفات الى التراث الأخلاقى الشرقى السابق عليها^(٤٤) فهى تبدأ بالشعراء الأوائل هوميروس وهزiod والطبيين الأوائل ثم الأوروفية والفثياغورية ويتوقف عند السفسطائيين الذين مهدوا لقيام علم الأخلاق * وفى الفقرة الثانية الأخلاق السقراطية حيث يتابع جملة مؤرخى الفلسفة فى القول أن سقراط مؤسس علم الأخلاق * ثم يتحدث عن أفلاطون السقراطى ومصنفاته الأخلاقية ويؤخذ عليه اغفاله أهم محاورات أفلاطون الأخلاقية (الجمهورية) ثم يعرض للطبيعة والأخلاق ، ثم النفس ونظرية المثل ، فالفضيلة وفى الفقرة التاسعة الفن والأخلاق وأخيرا السياسة والأخلاق * ويخصص الفصل الثانى لبيان «فلسفة أرسطو الأخلاقية» *

ويحدثنا عن المدارس الأفلاطونية غير الاسلامية فى العالم الاسلامي : الصابئة ، البراهمة ، الديسانية والكنائس المسيحية ، الهرامسة ويفصل الحديث عن فرق الصابئة ويذكر علمائهم وفى رصده لهذه المدارس يوضح اهتمامها بالفلسفة اليونانية عامة وفلسفة أفلاطون خاصة * أما تأثير أفلاطون فى مفكرى المسلمين فى مجال الأخلاق فهو ما لم يذكره ولا يذكر كيف كان هذا التأثير ومداه * وفى الفصل التالى

ربين: « انتقل التراث الأفلاطوني الى العالم الاسلامي » يشير فيه الى
أن هذا الاتصال الهام تم مبكرا بين العرب قبل الاسلام وبين اليونان
والإتصال الهام بدأ في عهد الأمويين وأفلاطون بالذات عرفه المسلمون
مبكرا في زمن خالد بن يزيد • ويأتي الفصل الخامس وهو من أصغر
فصول الكتاب عن « عبد الله بن المقفع » الذي حرص المؤلف على الحديث
عنه بين مفكري الاسلام (٤٤) • وتمثل الفصول التالية أفلاطون الأخلاقي
عدد فلاسفة المسلمين •

يتناول الفصل السادس مدرسة الكندي الفلسفية أول مدرسة
أفلاطونية في العالم الاسلامي • والكندي أول فيلسوف اسلامي على
النسق اليوناني • وقد كان يتصور أنه فيلسوف مشائي خالص لكن
المؤلف يرى أن ظهور رسائله وطبعها القى أضواء كثيرة على حواش
فلسفته ولا شك أن جزءا كبيرا وهاما من هذه الفلسفة أرسطوطاليسي
ولكن هناك جزء منها لا يقل في كنهه وأهميته عن الجزء الأرسطي بحيث
يمكننا أن نقول أن أساس فلسفة الكندي وركائزها أفلاطونية • ويرى
التكريتي أن أوضح أثر لأفلاطون على الكندي هو نظريته في النفس
فهى عند جوهر روحاني الهى بسيط خالد أى كما ذهب أفلاطون •
والكندي يذكر تقسيم أفلاطون لقوى النفس الى: النفس الشهوانية والغضبية
والعقلية ، أما عن خلود النفس فيبهرن عليه الكندي بدليل أفلاطون (٤٥)
ويتناول مدرسته الفلسفية أو من تابعه وأول هؤلاء هو أبو زيد البلخي
الذى يظهر لنا من حديث التوحيدى فيلسوفا توفيقيا له كتاب فى
« أخلاق الأمم » والظاهر من أسلوب البلخي أنه أقرب الى طريقة الادباء
منه الى الفلسفة ثم يحدثنا عن ابن كرنيب ثم يتناول أخيرا أبو بكر
الرازي فى « فلسفة الرازي أفلاطونية واضحة بل لعله يمثل مدرسة
أفلاطونية كاملة بين مفكري الاسلام • ويذكر لنا التكريتي آثار أفلاطون
فى فلسفة الرازي الميتافيزيقية والطبيعية ثم فى فلسفته الأخلاقية ذلك
الأثر الذى يظهر فى كتابه « الطب الروحاني » « طب النفوس » والهام

فى حديثه عى الرازى هو بيان تأثيره فى الفيلسوف الأخلاقى المشهور مسكوية الذى اهتم بكتب الرازى خاصة الطب الروحانى ورسالته فى اللذة لها أثر واضح فى كتابه « تهذيب الأخلاق » وهو رتبته فى اللذات والآلام • وفى رسالة الحسن بن الهيثم فى « طبيعته اللذة والآلام » وله أيضا تأثيره على اخوان الصفا ويحيى بن عدى وبهذا يكون الرازى أكثر أفراد هذه المدرسة تأثيرا وتصنيفا فى الأخلاق بما لا يقاس بما لدى زميليه البيلخى وابن كرنيب •

ويدور الفصل السابع على مدرسة السجستاني الفلسفية : يحيى ابن عدى ، ابن أبى زرعة ، التوحيدى ، ابن الخمار ابن أبى النسيم ومسكوية والعامرى والغريب ان يطلق عليها اسم السجستاني مع ان بن عدى من أساتذته • وقد بنى أعضاء المدرسة الأخلاق على معرفة النفس وخلودها كما تظهر لدى أفلاطون • « اما عن أفلاطونية السجستاني فالواقع أنه اطلع على الفلسفة اليونانية بصورة عامة إلا أنه لم يكن أرسطيا بل كان أفلاطونيا واضحا • ويظهر أثر أفلاطون عليه واضحا فى معالجته للنفس • أما السعادة عنده فتأتى من طريق الابتعاد عن الشهوات والتوجه نحو العقل •

والشخصية الثانية وهو فى الحقيقة - يعد رأس المدرسة هو يحيى بن عدى (٤٧) وما يهمننا هو كتابه « تهذيب الأخلاق » الذى يعتبر من الكتب المائدة فى مجال فلسفة الأخلاق فالمؤلف عاش فى القرن الرابع الهجرى بينما الكتابات الأخلاقية ازدهرت بعد هذا التاريخ • ويولى التكريتى ابن عدى عناية خاصة ويحقق كتابه وينشره بالانجليزية • وابن عدى يؤمن ان الانسان يتميز بالعقل والفكر وعليه الا يتبع هواه فيميل عن طريق الكمال الذى لا يأتى الا عن طريق الارتياض بمكارم الأخلاق والابتعاد عن المساوىء • ويرى أن سبب اختلاف الأخلاق عند الناس هى النفس • وحين يعالج الفضائل والرزائل يذكر عشرين فضيلة وما يقابلها من الرزائل ويرى أن على الانسان أن يتفقد عيوبه

ويحاول اصلاحها ويتبع الأخلاق الحمودة ويعتاد ويتخلق بها • والانسان
المتام عنده هو الذى لم تفته فضيلة من الفضائل ولم تشنه رذيلة من
الرذائل •

ثم يعرض لبقية أفراد المدرسة ويذكر ابن الخمار حياته وكتبه
ويتحدث عن الوجود وأنواعه ومعرفة الله ولا يذكر لنا اسهاماته الأخلاقية
ان كانت له اسهامات • ثم يتناول العامري صاحب كتابه السعادة والاستعداد
فى السيرة الانسانية • الذى يجمع بين دفتيه آراء أخلاق جامعة لمفكرى
لغرب والشرق واليونان • ويؤكد أفلاطونية العامري فى أمر سعادة
الانسان وتوازن قوى النفس والحياء الفاضلة ، واللذة عند العامري وهى
اللذة العقلية لأنها لذة المعرفة • وهو يفرق بين الخير والشر معتمدا على
أفلاطون • وينتقل المؤلف من الحديث عن الأخلاق الى الحديث عن
السياسة عند العامري وهى تنقسم الى ثلاثة أقسام : سياسة الرئيس
لنفسه وأسرته والثالث أمر رعيته وهذا التقسيم الثلاثى يتفق ومفهوم
العلوم العملية عند أرسطو الذى ينقسم الى رياضة الانسنان لنفسه
(الأخلاق) وأهل منزله (تدبير المنزل) ورعاية (السياسة) وهذا ان
صح يؤكد ارسطية العامري وتلك حقيقة •

ويتناول فى النهاية أبو حيان التوحيدى الذى اطلع على الفلسفة الميوانية
ونجدها فى كتاباته المتعددة : المقاييسات ، الامتاع والمؤانسة ، الهوامل
والشوامل •

ويخصص الفصل الثامن لبيان أثر أفلاطون فى الفلسفة
المشائين (٤٨) ويميز الدكتور التكريتى بين ارسطيتهم فى الميتافيزيقا
والمنطق والطبيعات وأفلاطونيتهم فى السياسة والأخلاق • وبالطبع
هذا ينطبق على أول الفلاسفة الذين يعرض لهم وهو الفارابى الذى
كان لأفلاطون أثر كبير عليه فى الأخلاق والسياسات • وينطبق نفس
القول على ابن سينا الذى يتابع أرسطو فى أكثر كتبه الا انه أفلاطونى

مع أفلاطونية محدثة في رسائله في النفس ، ورسائله القصصية : رسالة الطير ، سلامان وابسال ، حتى بن يقظان . ويتحدث عن السعادة والمراحل المواصلية اليها . ويعرض لنظرية ابن سينا في النفس لكي يقيم على أساسها نظريته الأخلاقية التي تأثر فيها بأفلاطون . وما حدثنا به عن الفارابي وابن سينا نجده في حديثه عن أبو البركات البغدادي الذي يحرص على بيان أفلاطونيته وإن كان حديثه عنه ينصب على النفس لا الأخلاق .

ويتوقف — بعد ذلك — عند مسكويه الذي اتجه إلى الأخلاق اتجاهاً كاملاً وألف فيها عدة كتب : « تهذيب الأخلاق » الفوز الأصغر ، « السعادة » درس الفلسفة وتأثر بها بالاضافة لتضلعه في الثقافة الفارسية ويعترف التكريتي أن مسكويه أقرب إلى أرسطو في كليات فلسفته إلا أنه يقترب كثيراً من فلسفته أفلاطون . وماذا لو كانت الأخلاق هي كليات فلسفته ؟ ثم يشير إلى تأثر ابن باجة وابن طفيل بأفلاطون ويستنتي من ذلك ابن رشد الذي لا يذكره في سياق حديثه عن الفلسفة المشائية .

ويرصد في الفصل التاسع « أفلاطون عند غلاة الشيعة الاسماعيليين خاصة أحمد الكيال (الذي يقول بالمثل الأفلاطوني ، والقرامطة كما يبدو في رسائل جابر بن حيان تأثراً بأفلاطونياً . ورسائل اخوان الصفا ، وهي عمل اسماعيلي بحث كان يتخذ أداة لنشر الدعوة ذات أثر أفلاطوني فيما يتعلق بالنفس . ويدور الفصل العاشر « حول أفلاطون الأخلاقي عند الفقهاء ويعرض نماذج من تأثروا بأفلاطون خاصة (الحب الأفلاطوني) الذي يتضح في كتاب الفقيه ابن داود الظاهري وطوق الحمامة لابن حزم . ثم يشير إلى أهم الأفكار الأفلاطونية في كتاب الأخلاق لابن حزم ، والروح لابن القيم الجوزية إذا كان الكتابان أثر أفلاطوني واضح . ويتناول في الفصل الحادي عشر « أثر أفلاطون في علم الكلام » خاصة وإن علم الكلام يمثل عند البعض الحركة

القلبية الحقيقية فى الاسلام • ويلاحظ ان علماء الكلام لم يأخذوا
بآراء أرسطو بل على العكس حاربوه حربا عنيفا ومن هنا اتجه علماء
الكلام الى أفلاطون • ويتناول التكريتى تأثير أفلاطون على كل فرقة
كلامية ويبدأ بالأشاعرة وخاصة الجوينى فى قوله بخلود النفس
وروحانياتها وهى النظرية التى سىأخذ بها باقى الأشاعرة خاصة
الغزالى • ويظهر أثر أفلاطون لدى المعتزلة • ان هناك تقاربا بين أفكار
المعتزلة فى الاختيار وحرية الارادة وبين أفلاطون •

ويخصص الفصل الأخير لأثر أفلاطون الأخلاقى فى التصوف فقد
عرف الصوفية نظريته فى خلود النفس خلال « فيدون » وقد كان
أفلاطون المبشر الأول والبانى الحقيقى لعلم الأخلاق • والتصوف —
فى نهاية الأمر — مذهب أخلاقى لتطهير النفس ، بل إن تعريفات
الرسالة القشيرية للتصوف التى جاءت على لسان كبار صوفية أهل
السنة هى تعريفاته أخلاقية • وقد اتخذ الصوفية على اختلاف مناحيهم
من فكرة أفلاطون فى النفس أساسا لوضعهم فى المعراج الروحى •
ويعرض لأبو طالب المكي ، والغزالى الذى تظهر لديه الأخلاق
الأفلاطونية • ثم ابن عربى الذى أقام نظريته الأخلاقية على نظرية
الوجود فوضع فكرة الانسان الكامل متأثرا بفكرة أفلاطون التشبيه
بالله ، وعند ابن عربى الطريق الى السعادة النفسية هو المعرفة الحققة
وهو اميل الى المذهب الأفلاطونى • ويعرض لابن سبعين الذى يذكر
أفلاطون فى رسائله • ويتناول آراء ابن سبعين فى النفس التى تشابه
وآراء أفلاطون • ثم السهروردى المقتول الذى يرى فى أفلاطون أمام
الحكمة ويقول « رئيسنا أفلاطون صاحب الأيد والنور » • وينهى
الفصل بالحديث عن ابن عطاء الله السكندرى وأفلاطونيته • وفى خاتمة
قصيرة جدا يؤكد على دعواه الأساسية بوجود تيار أخلاقى أفلاطونى
شمل معظم مفكرى الاسلام على اختلاف مدراساتهم وعصورهم •

والحقيقة ان التكريتى فى جهده هذا يؤرخ لنا لتاريخ الفلسفة

الأخلاقية في الإسلام وهو ميدان كتب فيه عديد من الدراسات ويتضح هذا في دراسته عن الأخلاق التي قلل فيها أو بمعنى أدق لم يتعرض لتلك الفكرة التي حاول التأكيد عليه في دراسته التي تناولناها .



سادساً - المذاهب الأخلاقية في الإسلام :

نتناول في هذه الفقرة ما قدمه كل من عبد الحى قابيل في « المذاهب الأخلاقية في الإسلام »^(٤٩) دراسة في مذهب الواجب والسعادة ، وجامد طاهر في « الفكر الأخلاقي في الإسلام »^(٥٠) الذي يونسح من مجال دراسة الفلسفة الأخلاقية لتشمل الفكر بمعناها الواسع .

يؤكد قابيل في كتابه وجود فلسفة أخلاقية إسلامية ويزي أن من الظلم انكار هذا الجانب الهام « بعد الدراسات المتعددة التي أعدها الباحثون في مجال فلسفة الأخلاق الإسلامية ، يعد من باب التجاوز القول أنه لا توجد فلسفة أخلاقية في الفكر الإسلامي كما يعد من الجور إهمال هذا الجانب الأصيل في الفلسفة الإسلامية »^(٥١) وبالمطبع تختلف هذه المذاهب الأخلاقية عن الأخلاق القرآنية ، ذلك لأن المؤلف يؤكد على وجود عناصر أخرى يونانية وغيرها مع المصادر الإسلامية . و « لا يمكن لأحد أن ينكر أن لهذه الفلسفة أصولاً عميقة مردها الكتاب والسنة أولاً » لكنه يضيف إليها ما سرى إلى التراث الإسلامي من تعاليم الشعوب التي اعتنقت الإسلام فضلاً عما أقره الإسلام من سنن العرب في الجاهلية وما انتقل إلى الثقافة الإسلامية من ثقافة يونانية ورومانية أو حكم هندية وفارسية « وهو هنا يختلف عن يكتفون فقط بالقرآن والسنة » ويكرر هذا المعنى ثانية في قوله : لقد أشرنا من قبل إلى عناية الكتاب والسنة بهذه الناحية^(٥٢) ولكن من الخطأ أن نزع من هذين المصدرين الدينين يقدمان مذهباً أو مذاهب أخلاقية مكتملة . فهما بلا شك دعامة لهذه المذاهب لكن علينا أن نلتصمها في عمق وتفصيل لدى المفكرين الإسلاميين »^(٥٣) .

وأهمية هذه الدراسة بالاضافة الى متابعتها للجهود الأخلاقية لدى الشعوب الأخرى خاصة اليونان كمصدر للمذاهب الأخلاقية تأتي من التحليل الذي يقدمه المؤلف في المقدمة والذي يحدد اتجاهين أساسيين في الأخلاق الإسلامية الأول هو الاتجاه العملى السلوكى الذى نجده فى كثير من كتب الوصايا والنصائح والتوجيهات اعتمادا على الكتاب والسنة وتحمل معظم مؤلفات هذا الاتجاه عنوان « مكارم الأخلاق » كما لدى ابن أبى الدنيا والخرائطى والطبرسى • ويشير الى نموذجين فى هذا الاتجاه ابن حزم ورسائله ومداواة النفوس، والغزالى وكتابه أحياء علوم الدين ، الذى يعد بحق المرجع الأول لدارسى الأخلاق العملية فى الإسلام ويذكر من دراسات المعاصرين كتاب بجاد المولى « الخلق الكامل » والدراسة الأكثر عمقا للدكتور دراو « دستور الأخلاق فى القرآن » •

والاتجاه الثانى (النظرى) الذى يعرض للقضايا والنظريات الأخلاقية كنظرية الخير والشر وفكرة الإرادة والمسؤولية أو الثواب والعقاب أو نظرية الواجب والسبىادة • وقد عرض لهذه المشكلات الفلاسفة المشائين العرب • وهو يرى ان الأخلاق العملية لما لها من صبغة دينية ظاهرة وان طغت على الأخلاق النظرية فانها لم تلغها « (٥٣) » • ويرى ان هذا الاتجاه النظرى الذى كتب فيه عديد من الدراسات الجادة لا يزال ذا سعة ويحتاج الى دراسة شاملة تلم شعثه وتبرز أوضح معالمه (٥٤) • ويبدو ان المؤلف يغدب نفسه للقيام بهذه المهمة وبعبارة أخرى فان كتابه يندرج تحت هذا الاتجاه الذى كتب فيه عبد العزيز عزت عن مسكوية ومحمد يوسف موسى عن فلسفة الأخلاق فى الإسلام وأحمد صبحى فى الفلسفة الأخلاقية بين العقلين والذوقيين •

ويدور بحثه حول المذاهب الأخلاقية الكبرى وأخصها مذهب الواجب ومذهب السعادة • وقد قسم الدراسة الى قسمين الأول ينصب على

مذهب الواجب في الإسلام يبين في الفصل الأول مدلوله وخصائصه وفي الثاني مصدر الالتزام به وفي الثالث القانون الأخلاقي في الإسلام وعالج الثاني مذهب السعادة عرض في الفصل الأول الاتجاهات الرئيسية للسعادة عند اليونان وفي الفصل الثاني السعادة في الكتاب والسنة وفي الثالث السعادة عند المتصوفة المسلمين وفي الرابع السعادة عند الفلاسفة المسلمين خاصة : الفارابي وابن سينا ومسكويه وابن باجه وابن طفيل *

ويرى حامد طاهر أيضا ان « الفكر الأخلاقي في الإسلام » مازال رغم كثرة ما كتب فيه أشد الجوانب حاجة إلى اهتمام الدارسين المعاصرين في العالم الإسلامي ليس فقط لأنه أولى من بقية الجوانب الأخوى وأكثرها خضبا وأشدّها علاقة بحياة المجتمعات التي تعيش فيها ، وإنما أيضا لأنه أكثرها غموضا وأقربها التصاقا بالحياة * ويرى ان الجانب الأخلاقي في الإسلام يحتاج لكثير من الضبط والتحديد ، ويثير بعض الأسئلة التي مازالت تمثل ثغرات في علم الأخلاق الإسلامي مثل ما هي حدود الطابع الفردي والجماعي في الأخلاق الإسلامية وكيف يمكن إقامة الانسجام بينهما (٥٥) *

ويتساءل اذا كان الإسلام قد قدم مذهباً أخلاقياً متكاملًا فما هي مصادر هذا المذهب وكيف يمكن استخلاصه وصياغته تمهيدا للدعوة الى تطبيقه فيما بعد ؟ ويرى ان محاولة الاجابة عن مثل هذه الأسئلة هي ما يجب ان نتجه اليه بالعمل جهود الدارسين المحدثين من أجل تحديد علم الأخلاق الإسلامي في وقتنا الحاضر * ويرى ان الفكر الأخلاقي في الإسلام لا يقتصر وجوده على أعمال الفلاسفة المسلمين وحدهم وإنما هو متناثر في كتابات الأدباء والفقهاء والصوفية والوعاظ وعلماء الكلام وهذا الفهم الجديد يضع الدارسين المحدثين على مصادر اسلامية أصيلة تتناول الأخلاق على عكس ما جرى عليه الدارسين حتى وقت قريب من اعتبار ان مسكويه أكبر ممثل للأخلاق في الإسلام *

ويقدم حامد طاهر في كتابه عدة نماذج تقوم على مسطرة أولية في علم الأخلاق. وهي أن الخلق في تحليله البسيط عبارة عن دافع وسلوك. ومن هذه المسطرة يمكن أن نميز بسهولة في هذه النماذج عدة خواص أخلاقية مثل (الجسد ، البخل) وعدد آخر من السلوك الأخلاقي مثل (آداب المجالسة ، آداب العالم والمعلم)^(٥٦) . يسعى حامد طاهر إذن إلى توسيع دائرة المنابع أو المصادر التي يستقي منها الدارسون عناصر هذا الفكر فجاءت بعض النماذج من كتابات الأدباء (ابن المقفع والجاحظ) وبعضها من الصوفية (المحاسبي والحكيم الترمذي) وبعضها من الفقهاء (ابن خزم) وبعضها من الوعاظ والمصلحين الاجتماعيين (ابن الجوزي) ولكنها جميعاً نماذج أخلاقية في المقام الأول . وقد قدم لكل نموذج نبذة مختصرة عن الكاتب مع التركيز بصفة خاصة على منهجه .

وترتبط هاتين الدراستين بمجموعة أخرى من الدراسات تتناول الأخلاق في إطار تاريخ الفلسفة أو تدرس في سياق واحد الأخلاق الإسلامية مع أخلاق الفلسفة العربية ويمكن أن تشير بإيجاز إلى بعض هذه الدراسات ونذكر أولاً دراسات الدكتور كمال جعفر الأخلاقية وهي : « في الفلسفة والأخلاق » ١٩٦٨^(٥٧) و « دراسات فلسفية وأخلاقية »^(٥٨) ١٩٧٧ و « مدخل إلى الأخلاق »^(٥٩) ١٩٨٠ وهو القسم الثاني من كتابه في الفلسفة والأخلاق . حيث يعرض في خمسة فصول للأخلاق بشكل عام الأول مقدمات حول علم الأخلاق تمهيد ومقدمات ويتناول الفصل الثاني الأخلاق في الفكر اليوناني . والثالث « الأخلاق في الأفلاطونية المحدثة والرابع الأخلاق في الفلسفة الحديثة والخامس الأخلاق في المحيط الإسلامي في ميادين : الفلسفة وعلم الكلام والتصوف .

أبوؤكد المؤلف شوق بالمقدمة حرصه على تقديم العمل في صورة مقارنة حيث يشرح أهم النقاط وأدق الفترات التي تمثل نقاط التحول

فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية . والحقيقة أن العمل يتضمن دراسة هامة عن الأخلاق فى الأفلاطونية المحدثه ربما تكون التوحيدية . فى اللغة العربية وقد أفاد كمال جعفر . الدراسات الأخلاقية من خلال مؤلفاته ومن خلال إشرافه على عدة أبحاث هامة فى فلسفة الأخلاق فى الإسلام مثل :

بحث مقدار يالجن : فلسفة التربية الأخلاقية الإسلامية .

بحث محمد يوسف بن الحاح : المنهج الصوفى فى الأخلاق .

بحث أبو اليزيد العجمي : الوجهة الأخلاقية لصوفية القرن الثالث الهجرى .

ونجد نفس الموقف لدى الدكتور محمد عبد الستار نصار فى كتابه « دراسات فى فلسفة الأخلاق »^(١٠) الذى يرى أن الأخلاق هى الأساس فى بناء الأمة ، ولن يتأتى ذلك الا اذا تكون لدينا رصيد من الدراسة النظرية لهذا العلم ومن هنا فهو يقدم دراسته هذه من أجل إبراز أهم الاتجاهات السائدة فى الأخلاق والموازنة بينها ونقدها مع بيان أصولها وما يتصل بذلك من مباحث الدراسة النظرية وبجانب هذا يتناول الجانب العملى للأخلاق الذى يتجلى فى دراسة الفضائل والحقوق والواجبات . وهو لا يغفل الجانب التاريخى لعلم الأخلاق وتطوره منذ القديم حتى عصورنا الحاضرة وأن كان هذا الجانب لا يأخذ نفس درجة الاهتمام التى يوليه المؤلف للجانب الموضوعى . لذلك تأتى دراسته فى قسمين الأول : الجانب الموضوعى ويقع فى ثلاثة عشر فصلا والثانى التاريخى فى ستة فصول .

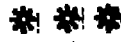
يتناول الفصل الأول من الباب الأول مدخل عام إلى علم الأخلاق يعرض لتعريفه وموضوعه وتقسيمه إلى نظرى وعملى وغايته وثمرته وصلته بغيره من العلوم ويعرض الفصل الثانى لمشكلة الأخلاق بين المعيارية والواقعية والثالث الأخلاق بين النظرية والتطبيق والرابع

الحقيقة الأخلاقية بين الإطلاق والنسبية * والخامس المخلوق : تعريفه وتكوينه ويدور الفصل السادس حول الوراثة والبيئة وأثرهما في تكوين الخلق ويخصص السابع لـ « مقياس الواجب » والثامن « مقياس الغاية » والتاسع « مقياس الكمال » والعاشر « الضمير » والحادي عشر « المثل الأعلى » والثاني عشر « العلاقة بين الفرد والمجتمع » والثالث عشر « الأخلاق العملية » *

ويخصص القسم الثاني للجانب التاريخي في دراسة الأخلاق في ستة فصول الأول منها « الأخلاق في بلاد الشرق » يليه البحث الخلفي عند الأغريق والرومان الفصل الثاني والفصل الثالث الأخلاق في ظل المسيحية ويستفيض في الفصل الرابع في الحديث عن الأخلاق في ظل الإسلام حيث يعرض بعد التمهيد للأسس الأخلاقية كما جاء بها القرآن الكريم ويتحدث عن الالتزام الخلفي في نظر القرآن والمسؤولية الخلقية وعناصرها والحكم الأخلاقي والجانب العملي في الأخلاق القرآنية ثم الأخلاق عند مفكري الإسلام : الكندي والفارابي واخوان الصفا ومسكويه والغزالي وابن باجة وابن طفيل * ويدور الفصل الخامس حول « الفلسفة الخلقية في العصر الحديث » ويمر سريعاً في الفصل السادس والأخير على الأخلاق في الفكر المعاصر *

وتأتي دراسة د. مصطفى حلمي « الأخلاق بين الفلسفة وحكماء الإسلام » (٦١) في نفس الإطار والمقصود بالفلسفة هنا الفلسفة الغربية ومن هنا تأتي الدراسة في بابين الأول في ثلاثة فصول تشمل على التوالي تعريف علم الأخلاق وصلته بالعلوم الأخرى والثاني الأخلاق عند بعض فلاسفة اليونان : سقراط ، أفلاطون ، أرسطو والرواقية والثالث يتناول « مذاهب أخلاقية لدى الفلاسفة الحديثة » يعرض فيه لمذهب المنفعة العامة وللأخلاق في البراجماتية والأخلاق عند الفلاسفة الوضعيين وفي الماركسية وأخلاق الضمير عند بطلز والواجب عند كانط *

ويتناول الباب الثاني في فصلين المذاهب الأخلاقية في الفكر الإسلامي يمهّد في الأول بكلمة عن المنهج ويعرض لمعالم القانون الأخلاقي في القرآن الكريم : الفضيلة ، الإلزام الخلقى • ويدور الفصل الثانى حول حكماء الاسلام والقضايا الأخلاقية حيث يتناول الفرق بين الحكمة والفلسفة ، المنهج عند الفلاسفة ، أصول المنهج الأخلاقى لدى علماء المسلمين ويعرض لثلاثة حكماء الاسلام هم : الراغب الأصفهاني ، ابن القيم الجوزية ، عبد الحميد بن باديس •



سابعا - الأخلاق والعقيدة :

ويمكن أن نتناول أخيراً نوعية من الدراسات - وهى تمثلاً اتجاهها مميزاً لأساتذة كلية أصول الدين - تربط بين الأخلاق والعقيدة وبعض هذه الدراسات جماعى ، والآخرى النهائى منها تعليمى ويمكن أن نحدد هذه الدراسات ونذكر منها : « أصول العقيدة الإسلامية والأخلاق » كتب قسم الأخلاق د. محمد عبد الستار نصار • وتناول فيه علم الأخلاق ، الحقيقة الأخلاقية بين الأطلاق والنسبية ، الخلق ، الطبيعة الانسانية ، الوراثة والبيئة وأثرها في تكوين الخلق ، الحكم الخلقى ، المقاييس الخلقية ، المسؤولية الخلقية ثم الضمير (٦٢) • وتتشابه بعض موضوعاته مع جاء في كتابه السابق الإشارة إليه •

وفى نفس الاطار نجد كتاب « دراسات في الفكر العقائدى والأخلاقى فى الاسلام » اشرافه لجنة من كلية أصول الدين كتب الجزء الأخلاقى فيها الدكتور على معبد فرغلى (المقالة السابعة) حيث يبدأ بتعريف العلم وموضوعه وفائدته والأخلاق والطب ثم الضمير والحكم الخلقى وتطوره ويعرض للأخلاق المسيحية وأخلاق ما بعد الطبيعة ثم الأخلاق الإسلامية (٦٣) • ويميز بين ثلاثة أشكال من الأخلاق الإسلامية :

- اتجاه إسلامي أصيل مع ميل إلى الأسلوب الفلسفي لا يكاد يظهر (العزالي) .^(٥٠)
- اتجاه إسلامي يعتمد على الفلسفة اليونانية نجده لدى مسكويه وابن سينا .
- اتجاه إسلامي خالص نجده لدى الماوردي .
- ويوقف في النهاية عند الأخلاق في القرآن الكريم ثم الأخلاق الصوفية .

والكتاب الثالث وهو جماعي أيضا « أضواء على العقيدة الإسلامية والأخلاق » كتب الجزء الأخلاقي الدكتور محمد مصطفى^(٥١) (مقاله السادسة) يتناول فيها تعريف علم الأخلاق وموضوعه وعلاقته بعيره من العلوم وتنقسمه إلى نظري وعملي ، وموجز عن تاريخ وبحوث الأخلاقية ثم مقياس الحكم الخلقى والمذاهب المختلفة فى الأخلاق تحليل مادة خير فى القرآن الكريم .

ويعد كتاب الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار خير نموذج يعبر عن هذه الدراسات سواء كان ذلك فى كتابه الأساسى « العقيدة والأخلاق وانزهما فى حياة الفرد والمجتمع »^(٥٢) . أو المختصر فى العقيدة والأخلاق^(٥٣) يتناول بيصار فى قسمين العقيدة أولا فى اثنتا عشر فصلا ثم الأخلاق ثانيا فى ستة فصول تعرض لتعريف الأخلاق ومناقشة التعريفات المختلفة له . ويعرض لموضوعه ويذكر فائدته وتنقسمه ويتوقف أمام الفطرة الانسانية وآراء العلماء فيها . وفى الفصل الثانى يتناول المخلق نشأته وتربيته عوامل التأثير فيه والفصل الثالث يعرض لموضوع المسؤولية والسلوك ويخصص الفصل الرابع للخير والسعادة عند فلاسفة اليونان ويعرض نفس الموضوع لدى فلاسفة الإسلام فى الفصل الخامس حيث يعرض بإفاضة لمسكويه ويتناول الأخير وأقسامه ووجوب التعاون لتحقيق الخير ثم السعادة والفرق بين الخير ثم السعادة والفرق بين الخير والسعادة . ويخصص الفصل السادس للإسلام والمسألة .

هوامش وملاحظات الفصل السادس

١ — دل هذه أسماء لكتابات أخلاقية سوف نتعرض لها
بالتحليل فى فقرات قادمة ، هذا الفضل .

٢ — محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ، مطبعة أمين
عبد الرحمن القاهرة ١٩٤٠

٣ — محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلاتها
بافلسفة الاغريقية مطبعة الأزهر القاهرة ١٩٤٢ ، ط ٢ مطبعة الرسالة
بالقاهرة ١٩٤٥ وقد اعتمدنا على الطبعة الثانية .

٤ — كتب عنه كل من : يوسف كرم فى المقتطف ، وطه البساکت
فى الرسالة وأمين هلال فى البلاغ وقد نقل لنا المؤلف بعض من
آرائهم ص ٤ ، ٦ ، ٧

٥ — محمد يوسف موسى : مباحث فى فلسفة الأخلاق مطبعة
الأزهر القاهرة ١٩٤٣ ، دار الكتاب العربى القاهرة ١٩٤٨

٦ — د . محمد عبد الرحمن مرجبا المرجع فى تاريخ الأخلاق
جروس برونس طرابلس لبنان ط ١ ١٩٨٨ ص ١٢ — ١٥ يقول ان هذا
الكتاب لا يخلو من الجهد الشخصى لانه لم يتفيد بالنقل عما كتب فى
تاريخ الأخلاق فى المصادر الغربية بل رجع أيضا الى تاريخ مصر
والى دائرة المعارف الفرنسية وتاريخ الحضارات الأولى لقد صنع بعض
مادته ونقل البعض الآخر ص ١٣ ويفضله على غيره ص ١٤

٧ — محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الإسلام ص ٣

٨ — المصدر نفسه ص ٦

٩ - د . أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر
الاسلامى - العقلانيون والذوقيون أو النظر والعمل دار المعارف
القاهرة [١٩٦٩] ص ١٥

١٠ - د . أحمد صبحى : ص ١٠

١١ - المرجع السابق ص ١٨

١٢ - يعتمد أحمد صبحى فى دراسته على ما قدمه كانط فى
أسس ميتافيزيقا الأخلاق ويذكر لنا ذلك صراحة ص ٢٣ ، فالنسق
الأخلاقي الكانطى هو الذى سيطر على فلسفة الأخلاق . وإذا كان
يتميز بين التشكك الأخلاقية فى نسق ديني وأنها تتباين مع النسق
الكانطى فى دراسة الأخلاق فما ذلك إلا لأن موضوعات ميتافيزيقا
الأخلاق هى عند كانط مسلمات من أجل إقامة الأخلاق بينما هى محل
إيمان فى الاعتقاد الدينى (ص ٢٧) وبالتالي فالأخلاق الإسلامية التى
يسعى لتبيان النسق التى تقوم عليها والذى يخالف النسق الأرسطى
لا تختلف مع النسق الكانطى بل تقوم عليه وتوسع من يقوم : « وليست
أصول الاعتقاد أو ميتافيزيقا الأخلاق تقف على ما حدده كانط من أصول
وأعنى بها وجود الله وخلود النفس وحرية الإرادة ولكنها تتسع لأصول
أخلاقية أخرى يراها الفكر الإسلامى لازمة للسلوك ص ٣١ »

وجدير بالذكر د . محمد عبد الله دراز يعتمد فى دراسته دستور
الأخلاق فى القرآن على الإطار الكانطى للفلسفة الأخلاقية .

١٣ - ويحدد المؤلف منهجه فى البدء من أصول الاعتقاد
وميتافيزيقا الأخلاق ثم يجتاز مجال النظر إلى مشكلات العمل أو قواعد
السلوك التى يجب أن تستند إلى مصادرات أو مسلمات تمكن من
حل مشكلات العمل . المرجع نفسه ص ٣٢ ٣٣ بب

١٤ - المرجع السابق ص ٣٦ ٣٧

51 — Fahkray : The platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics , Studia Islamica, 42, 1975, pp. 39 - 57.

١٦ - د . ماجد فخري : فلسفة الفارابي الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية ١٩١ - ٢٢٤ من الكتاب التذكاري عن أبو نصر الفارابي تصدير د . مذكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٣

١٧ - تناول بعض الباحثين الجانب الأخلاقي عند ابن المقفع . أنظر د . حامد طاهر : الفكر الأخلاقي في الاسلام (نماذج تحليلية الفصل الأول آداب المجالسة لابن المقفع ص ١٠ - ٤٠ ، القاهرة ١٩٨٣) وأيضا د . ناجي التكريتي : الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الاسلام الفصل الخامس (ص ٢٠٣ - ٢١٧) دار الاندلس ط ٢ بيروت ٢٩٨٢

١٨ - الحسن البصري : رسالة القدر تحقيق ريتز H. Ritter في مجلة Der Islam xxi ، ١٩٣٣ ص ٦١ - ٨٢ . وفي ماجد فخري : الفكر الأخلاقي العربي ، الأهلية للنشر والتوزيع ط ٢ بيروت ١٩٨٦ ص ١٧ - ٢٨

١٩ - القاضي عبد الجبار المعنزي : المغنى في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء السادس تحقيق د . أحمد فؤاد الأهواني . القاهرة ١٩٦٢ ويرجح د . فخري أن تكون معالجة القاضي عبد الجبار تأثرت بالثقافة اليونانية يقول « وتمتاز معالجته بهذه القضايا ... بنهج عقلي لا بد أن يكون قد تأثر بالفلسفة اليونانية ... » ص ٣١ . ولييان موقف القاضي عبد الجبار الأخلاقي يمكن الرجوع الى د . محمد السيد الجليند : قضية الخير والشر في الفكر الاسلامي ط ٢ مطابع الحلبي القاهرة ١٩٨١ د . محمد صالح السيد « أثر الفلسفة اليونانية في

تطور علم الكلام ص ١٩٦٩ - ١٩١ فى : اصالة علم الكلام ، دار
الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٧

٢٠ - د . ماجد فخري : الفكر الأخلاقى العربى ص ١٠

٢١ - المرجع السابق ص ١١

٢٢ - يقول الفارابى : أما العلم المدنى فإنه يفحص عن أصناف
الأفعال والسير الارادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشميم
التي عنها تكون تلك الأفعال ، وعن الغاياه التي لأجلها تفعل وكيف ينبغي
أن تكون موجودة فى الانسان « الفارابى : آحصاء العلوم . تحقيق
د . عثمان أمين ط ٣ ، القاهرة ، الانجلو المصرية ١٩٦٨ ص

٢٣ - د . ماجد فخري : الفكر الأخلاقى العربى ص ١٢

٢٤ - المرجع السابق ص ١٣

٢٥ - مقابل هذا الاعلاء من شأن مسكويه نجد الدكتور أحمد
محمود صبحى فى كتابه الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى يضع
فى مسكويه فى نهاية كتابه فى « جزء تكميلى » بعنوان مذاهب
تلفيقية ص ٣١٠ - ٣١٣

٢٦ - د ماجد فخري : المرجع السابق ص ١٣

٢٧ - يقدم د سحبان خليفات عدة دراسات حول الفارابى منها :
الاتجاه اللغوى فى كتابات الفارابى ، والمجتمع الاسلامى فى كتابات
الفارابى بالإضافة الى تحقيق رسالة التتبه على سبيل السعادة
للفارابى منشورات الجامعة الأردنية عمان ١٩٨٧

٢٨ - سحبان خليفات : الاتجاه اللغوى فى الميثا - أخلاق ، رسالة

ماجستير غير منشورة اشرفه أ . د . زكريا ابراهيم ، جامعة القاهرة .

٢٩ — د سحبان خليفات (محقق) : مقالات يحيى بن عدى الفلسفة ، دراسة وتحقيق . الجامعة الأردنية عمان ١٩٨٧ .

٣٠ — د . سحبان خليفات : فلسفة ابن سليمان المنطقي السجستاني . عمان .

٣١ — د . سحبان خليفات : مقدمة تحقيق رسالة التنبيه على سبيل السعادة ص ١١ .

٣٢ — المرجع السابق ص ١٤ .

٣٣ — المرجع السابق ص ٢٦ .

٣٤ — نفس المرجع السابق ص ٨٥ .

٣٥ — يقول د . سحبان : « وسعنا أن نقول الآن مطمئنين ان الفارابى قد اعتمد فى تأليف « رسالة التنبيه » على كتاب أرسطو « الأخلاق الى نيقوماخوس » ولم يكن اعتماده على هذا الكتاب جزئيا بل كلياً . فقد رأيناه يشرح فى النقيض من كتاب « الأخلاق » أفكارا وعبارات وألفاظا — من بداية الرسالة ولا يتوقف الا مع بداية الرابع الأخير منها حيث يتحول الى الحديث عن المنطق ودوره فى الأخلاق » ص ٦٩ .

قارن أيضا ماجد فخرى : فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية ص ١٩١ — ٢٢٤ من الكتاب التذكارى عن أبو نصر الفارابى . الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٣ .

٣٦ — د . سحبان خليفات : المرجع السابق ص ٨٣ .

٣٧ - قارن صفحات (١٢٥ - ١٦٣) .

٣٨ - قارن صفحات ١٧٧ - ٢٨٠

٣٩ - د . ناجي التكريتي : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام وقد طبعت ثلاثة طبعات آخرها عن دائرة الشؤون الثقافية ببغداد ١٩٨٨

٤٠ - د . ناجي التكريتي : الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع مع تحقيق كتابه سلوك المالك في تدبير الممالك . وقد طبعت أيضا ثلاثة مرات الأخيرة عن دائرة الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٨٦ . وما يجب أن نشير اليه هنا أن كتاب ابن أبي الربيع يشمل الأخلاق مع الدياسة كما يتضح من مقدمة الكتاب وفصوله فالفصل الأول مقدمة والثاني في أحكام الأخلاق وأقسامها والثالث في أصناف السيرة العقلية وانتظامها والفصل الرابع والآخر هو فقط في السياسة حيث يدور الفصل الرابع حول السياسات وأقسامها .

Ibn Adin, Abu zakariyya yahya : Tahdhib, al akhlaq — 41

(edited) by Naji Al - Takkriti, Beirut 1978.

٤٢ - د . ناجي التكريتي : الأخلاق ، الفصل الرابع من كتاب حضارة العراق ص ٢٨٩ - ٣٠١

٤٣ - التكريتي : الأخلاق في الجاهلية ، حولية كلية الآداب جامعة بغداد ١٩٨٣

٤٤ - تفتقد معظم الدراسات الأخلاقية العربية المعاصرة الرؤية الواسعة التي تتوجه للحضارات والثقافات المختلفة خاصة الشرقية ، ويمكن أن نشير الى كتاب د . محمد عبد الرحمن مرحبا : المرجع في تاريخ الأخلاق الجزء الأول الأخلاق منذ عصور ما قبل التاريخ حتى الصين (مطبعة جروس بروش طرابلس لبنان ١٩٨٨

٤٥ - يمكن اعتبار كتابات ابن المقفع أقرب إلى الدراسات الأدبية في الأخلاق ولا يمكن ادراجها في نطاق دراسة الأخلاق فلسفة = علم الأخلاق يقترب في ذلك من التوحيدى راجع د. ماجد فخري : الفكر الاسلامى العربى ، الأهلية للنشر والتوزيع ط ٢ بيروت ١٩٨٦ ص ٩

٤٦ - يتساوى القول بافلاطونية الكندي في مجال الأخلاق مع القول برواقيته وهناك العديد من الباحثين من سعى لتأكيد ذلك أنظر : فضيلة عباس : التأثيرات الرواقية في رسالة رفع الأحرار للكندي مجلة آداب الرافدين جامعة الموصل عدد ١٢

٤٧ - راجع ما كتبنا عن يحيى بن عدى في « دراسات في علم الأخلاق عند العرب » .

٤٨ - نشير القارىء للتعرف على مصادر الفلاسفة المشائين الأخلاقية الى كل من د. بدوى : مقدمة تحقيق الترجمة العربية القديمة لكتاب ارسطو الأخلاق وكالة الكويت للمطبوعات ١٩٧٩ صفحات ١٠ - ٣٧ . ود. سخبان خليفات مقدمة تحقيق رسالة القارابى التنبيه على سبيل السعادة منشورات الجامعة الأردنية - عمان ١٩٨٧

٤٩ - د. عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية في الإسلام ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٤

٥٠ - د. حامد طاهر : الفكر الأخلاقى فى الاسلام نماذج تحليلية ، دار العلوم ، القاهرة د. ت .

٥١ - د. عبد الحى قابيل : ص ٧

٥٢ - المصدر نفسه ص ١٠

- ٥٣ - الموضع نفسه .
- ٥٤ - المرجع نفسه ص ٩
- ٥٥ - يشير د . حامد طاهر فى كتابه الفكر الأخلاقى فى الاسلام
العديد من التساؤلات يمكن الرجوع اليها فى مقدمته ص ٣
- ٥٦ - المرجع السابق ص ٧
- ٥٧ - د . محمد كمال جعفر : فى الفلسفة والأخلاق دار الكتب
الجامعية الاسكندرية ١٩٦٨ .
- ٥٨ - د . محمد كمال جعفر : دراسات فلسفية وأخلاقية مكتبة
دار العلوم بالقاهرة ١٩٧٧
- ٥٩ - د . محمد كمال جعفر : مدخل الى علم الأخلاق مكتبة
دار العلوم القاهرة ١٩٨٠
- ٦٠ - د . محمد عبد الستار نصار : دراسات فى فلسفة الأخلاق
دار القلم الكويت ١٩٨٢
- ٦١ - د . مصطفى حلمى : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء
الاسلام ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٦
- ٦٢ - لجنة من قسم العقيدة والفلسفة كلية أصول الدين :
أصول العقيدة الاسلامية والأخلاقية مكتبة الأزهر القاهرة ١٩٧٥
- ٦٣ - لجنة من قسم العقيد « دراسات فى الفكر العقيدى
والأخلاقى فى الاسلام » القاهرة ١٩٧٦ صفحات ٢١٥ - ٢٤٨
- ٦٤ - لجنة من قسم العقيدة أضواء على العقيدة الاسلامية
والأخلاقية القاهرة ١٩٧٦ ص ١٣٧ - ١٩٧٩
- ٦٥ - د . محمد عبد الرحمن بيسار : العقيدة والأخلاق وأثرهما
فى حياة الفرد والمجتمع ، الانجلو المصرية ، القاهرة ط ٤ ١٩٧٣ م
- ٦٦ - د محمد عبد الرحمن بيسار : المختصر والأخلاق ، الانجلو
المصرية القاهرة .

الفصل السابع

الأخلاق القرآنية

أولاً : دستور الأخلاق في القرآن

يعد المفكر والداعية الاسلامي محمد عبد الله دراز من أهم رواد البحث في الأخلاق القرآنية فهو الرائد الذي تبعه عدد كبير في هذا الاتجاه ، يشيرون إليه صراحة ويقتبسونه منه ويكملون نفس الاتجاه وتعتبر دراسته دستور في القرآن^(١) التي كتبها بالفرنسية ١٩٤٧ أصدق تعبير عن الاتجاه القرآني في الأخلاق ، وتميز هذا الاتجاه عن الاتجاه الاسلامي أو الأخلاق الاسلامية التي تعتمد مع القرآن والسنة مصادر أخرى في تناولها لقضايا الأخلاق . القرآن هنا هو المصدر وهو المبدأ والأساس وكما أطلق عليه المترجم « دستور » الأخلاق رغم أن الشيخ وهو عضو جماعة كبار العلماء ومن أهم الدعاة المسلمين فقد درس في باريس واستغرق فترة طويلة في اعداد دراسته تعمق الفلسفة والمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع على أيدي ما سينيون وليفي بروفنسال ليرسن وفالون وفوكونيه لذا فهو « لم يكتف بتوضيح وجهة النظر الاسلامية بل كان يجليها بمقارنتها بأراء المفكرين والفلاسفة » محذراً مناقشاً ناقداً ويعقب على ذلك ببيان النظرية الأخلاقية في القرآن الكريم .

ويوضح الدكتور السيد محمد بدوي أن الهدف الرئيسي من هذا البحث هو إبراز الطابع العام للأخلاق التي تستمد من كتاب الله الحكيم وذلك من الناحيتين النظرية والعلمية . ويبين أن المؤلف كان يضع قدميه لأول مرة على أرض لم تظأها قدم من قبل . ولكن وعورة المسالك

التي عزم على الخوض فيها لم تضعف من عزمته ، بل كانت حافظا له على تحدى الصعاب في سبيل خدمة دين الله الحنيف . يقول : « ان مؤلفنا قد وضع نفسه منذ الخطوة الأولى على أرض الأخلاق وأخذ يعالج المسائل الأخلاقية الواحدة بعد الأخرى بحسب المفاهيم والمعايير التي تعالج بها عند علماء الأخلاق المحدثين . ومن ناحية أخرى نجده يعنى بمناقشة الحلول التي جاء بها بعض المفكرين متخذاً من آرائهم وسيلة للمقارنة . وهو أثناء ذلك كله يجعل من القرآن دائما المختلفة مثل : الواجب والسلطة والالزام والمسئولية وشروطها والجهد نقطة ارتكازه (٣) » .

لقد تأمل باحثا في القرآن الكريم عن سمات المفاهيم الأخلاقية المطلوب في العمل الأخلاقي والبدء الاسمي الذي يجب أن يحفز الارادة . مستخلصا الصيغ العامة التي تبين رأى القرآن .

وتوهم على البحث فكرة أساسية هي أن الحاسة الخلقية انبعثت داخلى بطرى ، وأن القانون الأخلاقي قد طبع في النفس الانسانية منذ نشأتها . غير أن هذا القانون الأخلاقي المطبوع فينا ناقص وغير كاف اذا اقتصر على مصادره الفطرية وحدها وجد نفسه عاجزا عن أن يقدم قاعدة ذات طابع عام تستأثر باعتراف الجميع . وهذا هو السبب الذي من أجله بعث الله في الناس الرسل لايقاظ الضمائر ، وإزالة الغشاوة عن النور الفطري الذي أودعه الله فينا (٣) . ويرى أن هذه التعاليم لتلقى علينا كأمر تعسفى بل على العكس تقدم اليه مدعمة بميزتين الأولى أنه يخاطب ضمائرنا ليتحصل على موافقتها والثانية أنه يبرز « المثل الأعلى » في ذاته ليدعم به شريعته . وهاتان الميزتان شرط ضروري لتأسيس مفهوم « القانون الأخلاقي » .

والفكرة الرئيسية الثانية التي أكد عليها الدكتور دزار في مؤلفه هي أنه لا مكان للأخلاق بدون عقيدة (٤) . كما يتضح ذلك في مؤلفاته

الأخرى وخاصة « كلمات فى مبادئ علم الأخلاق » (٥) وعلينا هنا أن نعرض لمحتويات هذه الدراسة الهامة بالتفصيل متابعين المؤلف فى عرضه مع إبراز إلتطابع المقارن الذى يسيطر على الدراسة حيث يشير للفلاسفة الأخلاقيين وفى مقدمتهم امانويل كانط صاحب « نقد العقل اعملى » وأسس ميتافيزيقا الأخلاق وهذا ما يؤكد المؤلف فى المقدمة فقد تناول مع الأخلاق القرآنية آراء بعض المدارس الإسلامية كما قارن ذلك ببعض النظريات الغربية (٦) .

ويجدثنا المؤلف فى مقدمته عن الوضع السابق للمشكلة حيث يرصد جهد الغربيين فى هذا المجال فيجده غير ذى بال (٧) وفى ادراسات الأخلاقية لم يجد سوى « نوعين من التعاليم الأخلاقية : أما نصائح عملية هدفها تقويم أخلاق الشباب وأما وصف لطبيعة النفس وملكاتهما ثم تعريف للانضيلة وتقسيم لها » (٨) ويخرج من ذلك الى أن أحد لم ينهض حتى الآن باستخلاص الشريعة الأخلاقية من القرآن فى مجموعه ، ولم يجاول أحد أن يقدم لنا مبادئها وقواعدها فى صورة بناء متماسك مستقل عن كل ما يربطه بالمجالات القريبة منه ، ويرى أن هذه المهمة هى التى انتدب نفسه للقيام بها .

وفيما يلى بيان للموضوعات التى احتوتها فصول الرسالة وكيفية معالجة المؤلف لها .

ويتناول فى الفصل الأول الالزام فأى مذهب أخلاقى جدير بهذا الاسم يستند على فكرة الالزام L'obligation . فهو القاعدة الأساسية الذى يدور حوله كل النظام الأخلاقى والذى يؤدى لفقده الى سحق جوهر الحكمة العملية ذاته ، ذلك أنه اذا لم يعد هناك إلزام فلن تكون هناك حرية . ويناقش المؤلف نظريات المحدثين فى ذلك وفى مقدمتهم جويو Guyou فى كتابه أخلاق بلا إلزام ولا جزاء « . ويعد أن يبين معنى الالزام يعرض لطبيعته ومصادره وخصائصه ومناقضاته

حيث يعتمد على برجسون في « منبع الدين والأخلاق » في بيان مصادر الالتزام الخلقى ويناقشه اعتمادا على الموقف القرآني كما يناقش كانط ويبين أن الالتزام الأخلاقي في الإسلام قانون ايجابي ثم يتحدث عن خصائص التكليف الأخلاقي وهي : امكان العمل ، اليسر العملي ، تحديد الواجبات وتدرجها • ثم يتحدث في فقرة ثالثة عن « تناقضات الالتزام » يجب على كل أخلاقي أن يتخذ موقف حيالها ويذكر منها : الوحدة والتنوع ، السلطة والحرية • ويتوقف في نهاية الفصل لمناقشة اتجاهين في الالتزام الأول لدى كانط kant الذي يمثل السلطة الصارمة للواجب ^(١٠) والثاني روه Routh الذي يدافع عن أصالة العمل انفسى ضد فكرة الصرامة المنطقية عند الأول ^(١١) •

موضوع الفصل الثاني المسؤولية التي ترتبط بالالتزام ويستلزم أحدهما الآخر ، والمسؤولية المتولدة عن الالتزام هي نفسها نوع من الالتزام • ويقوم الدكتور دراز في هذا الفصل بـ « تحليل الفكرة للعمامة لـمسؤولية » • ثم يتناول شروط المسؤولية الأخلاقية والدينية فيعرض الطابع الشخصي للمسؤولية ثم الأساس القانوني حيث يبين العلاقة التي تربط الفرد المسئول بالقانون موضحا أن المسؤولية لا يمكن أن أن تسوغ في نظر القرآن الكريم الا بشرط أن تضيع شريعة الواجب وتكون حاضرة في العقل لخطأ العمل ثم يتحدث عن العنصر الجوهري في العمل ^(١٢) • ويناقش الحرية ، وقدرتنا وفاعلية جهدنا باعتبارها شرط رابع في المسؤولية • وهو موضوع عالجه في دراسته « كلمات في مبادئ الأخلاق » ونقلها عنه كثيرا من الباحثين ثم يتناول الجانب الاجتماعي للمسؤولية ^(١٣) •

ويعرض في الفصل الثالث لموضوع الجزاء فيحدث عن الجزاء الأخلاقي موضحا — على العكس من كانط — ضرورة اقتران المشاعر والملاذات الباطنية مع أداء الواجب ويقدم أمثلة من القرآن تثبت أن ممارسة الخير والشر تحدث أثرها في النفس الانسانية فيحدث عن

محاسن الفضيلة ، وقبح الرذيلة (١٤) . ثم يتحدث عن الجزاء القانوني وفي فقرة تالية يعرض المسوغات الباطنية ، واعتبارات الظروف المحيطة وموقف الانسان . ثم اعتبارات النتائج المترتبة على العمل (١٥) متوفقا عند النتائج غير الطبيعية (الجزاء الالهي) (١٦) فيحدث عن طبيعته وأشكاله ويذكر الجزاء الالهي في العاجلة . الجانب المادي ، ثم الجانب العقلي والأخلاقي ويوضح قصور الجزاء العاجل ويتحدث ثانيا عن الجزاء الالهي في الحياة الأخرى .

ويخصص الفصل الرابع لدراسة النية والدوافع يتحدث أولا عن النية *gntention* ، والنية كشرط للتصديق على الفعل . والنية وطبيعة العمل الأخلاقي ، ويبين فضل النية على العمل ثم يناقش هل تكفي النية بنفسها . لينتهي الى أن النية خير والعمل المقائم على نية الخير خيرا أرفع ، لأنه العمل الأخلاقي الكامل . ثم يتناول بعد ذلك «دوافع العمل أو النية غير المباشرة ويعرض لطبيعتها ثم يتحدث عن النية الحسنة وفيها يقدم النظرية القرآنية مقابل نظرية كانت التي تجعل المبدأ المحدد للإرادة الطنية في الفكرة المجردة للواجب باعتباره اتفاقون الشكلى للعقل (١٧) ثم يتحدث عن النيات السيئة : نية الأضرار نية التهريب من الواجب ، نية الحصول على كسب غير مشروع ، نية ارضاء الناس (الرياء) ويحيل القارئ الى ما خصصه الأخلاقيون المسلمون من فصول لبحث منابع هذا الفساد القلبي وأشكاله وأدواته وبخاصة المحاسبي والغزالي ثم يتحدث عن اخلاص النية واختلاط البواعث .

ويتناول الفصل الخامس موضوع الجهد فاذا كنا نميز في البناء الأخلاقي بين عنصرين : النية والعمل فهو يتحدث هنا عن عنصر العمل الذي يعتبره السلاح الوحيد الهجومي والدفاعي في معركة الفضيلة . ولذا فهو يناقش في هذا الفصل النقاط التالية :

— هل يجب أن ننفي قيمة الجهد ، الانبعاث التلقائي ؟

— ما نصيب الجهد العضوى فى هذه القيمة ؟

— هل للجهد حد يقف عنده ؟

فيتحدث أولا عن الجهد والانبعاث النلقائى يذكر فى البداية جهد المدافعة وهو تلك العملية التى نضع فيها فى مواجهة الميول الخبيثة التى تحثنا على قوة الشر قوة مقاومة قادرة على دفع تأثيرها ، ثم الجهد المبذوع اذى يأتى بعد جهد المدافعة وبعد تناول الجزء الباطنى من الجهد يتجه الى درس الجهد فى شكله الحسى (الجهد البدنى) .

ويختتم البحث بقوله اننا « لو افترضنا أن الانسانية سوف تبقى أبدا وأنها سوف تغير ظروف حياتها الى ما لا نهاية فاننا نؤمل أن نجد فى القرآن أنى توجهت قاعدة لتنظيم نشاطها أخلاقيا ، ووسيلة لدفع جهدها ورخمة للضعفاء ومثلا أعلى للأقوياء ... وأدنى ما يمكن أن نقوله فى الأخلاق القرآنية انها تكفى نفسها بنفسها على وجه الاطلاق ، فهى : أخلاق متكاملة » (١٩) .

ويخصص الجزء الثانى — وهو بمثابة ملحق للدراسة — للأخلاق العملية حيث يقدم لنا نصوصا من القرآن توضح قواعد الأخلاق أو مبادئ الدستور الأخلاقى وذلك فى خمسة فصول تتناول على التوالى : الأخلاق الفردية والأخلاق الأسرية ، والأخلاق الاجتماعية ثم أخلاق الدولة وأخيرا الأخلاق الدينية وذلك على الوجه التالى :

فى الأخلاق الفردية يعرض أولا : الأوامر فيذكر لنا آيات فى التعليم العام ، تعليم أخلاقى ، جهد أخلاقى ، طهارة النفس ، الاستقامة والعفة والاحتشام وغيض البصر ، والتحكم فى الأهواء ثم الامتناع عن شهوتى البطن والفرج وكظم الغيظ ، الصدق ، الرقة والتواضع التحفظ فى الأحكام ، واجتناب سوء الظن ، الثبات والصبر ، الفدوة

الحسنة ، الاعتدال ، الأعمال الصالحة ، التنافس ، حسن الاستماع والالتماع ، إخلاص السرائر • ثانيا : اننواهى مثل : انتحار الانسان وبتره لعضو من أعضائه وتشويهه ، الكذب والنفاق الأفعال التي تناقض الأقوال ، البخل ، الاسراف ، الرياء ، الاختيال ، الكبر والعجب ، التفاخر بالقدره والعلم ، التعلق بالدنيا الحسد والطمع ، الأسى على ما مضى والفرح بما ياتى ، الزنا ، تعاطى الخمر والخبائث ، تعاطى الحسب الخبيث ، سواء الارادة ثم يتحدث ثالثا عن التمتع بالطيبات رابعا المخالفة بالاضطرار •

ويتناول فى الفصل الثانى الأخلاق الأسرية ويتحدث أولا عن الواجبات نحو الأصول والفروع وهى : الاحسان الى الوالدين ، خفض الجناح لهما ، طاعتهما ، احترام حياة الأولاد ، التربية الأخلاقية للأولاد ، وللأسرة بعمامة • ثانيا الواجبات بين الأزواج (أ) دستور الزوجية يتحدث فيه عن العلاقات المحرمة والمحللة ، خصال « مأمور » بها ومستحبة ، شروط تعدد الزوجات (ب) رويط مقدسة ومحترمة ويذكر غايات الزواج : السلام الداخلى والمودع والرحمة ، انتشار النوع المساواة فى الحقوق والواجبات ، التشاور والتراضى ، التعامل الانسانى المعاشرة بالمعروف حتى فى حال الكراهية ، معاودة الاصلاح حتى فى حال النزاع (ج) الطلاق ، الافتراق. شر مذهب ، السكنى والمعاملة بالمعروف على أمل الصلح ، وبعد العدة فأما الامساك بمعروف واما الافتراق الذى يسمح بالزواج مرة أخرى ، تعويض المطلقة غير الممهوره ثالثا : الواجبات نحو الأقارب : عطاء الغير ، الوصية ، رابعا حق الارث وبين بالآيات ان حق الارث لا يقتصر على الذكور أو الكبار أو الأولاد الوحيدين ، وبين قواعد القسمة ويذكر ان الارث متصل من الله وليس حقا •

ويخصص الفصل الثالث للأخلاق الاجتماعية فيذكر أولا المخطورات مثل : قتل الانسان ، السرقة ، الغش ، القرض بفائدة

الخلاص ، كل نملك غير مشروع ، كل مال اليتيم ، خيانة الأمانة
 اريضاء بلا داع ، الظلم ، التواطؤ على الشر ، الدفاع عن الضعوفة
 الوفاء بالأمانه وبالوعد ، الغدر والخداع ، غش القضاة وفسادهم
 تسهده الزور ، ختمان الحق ، قول السوء ، سوء معاملة اليتيم والفقير
 المسخريه ، احتقار الناس ، التجسس ، الافتراء والغيبة ، سوء القصد
 وسرعه تصديقه ، الكذب ، التدخل المضار ، اللامبالاة بالشر العام .
 ثانيا الأوامر ويتحدث فيها — ذكر الآيات القرآنية الدالة عليها — عن
 أداء الأمانة ، تنظيم العقود للقضاء على الريبة ، أداء الشهادة
 الصادقة ، اصلاح ذات البين ، التشفع ، التراحم المتبادل ، الاحسان
 ولا سيما الى الفقراء ، تثمار أموال اليتيم تحرير العبيد ، أو تيسير
 حريتهم ، العفو ، عدم تجاهل الاساءة فى كل حال ، دفع السيئة
 بالחסنة ، الدعوة الى الخير والنهي عن الشر ، نشر العلم الاخوة
 والكرم ، الحب العام ، العدل والرحمة والاحسان ، ويتحدث عن شروط
 الاحسان : مصارفه ، غايته ، نوع العطاء ، طريقة الاعطاء : أن يكون
 خفيه ، مع عدم الاساءة الى أخذه ، ثم يذكر آيات فى توجيه السخاء ،
 زم انكسر والبخل وفى الفقرة ثالثا : قواعد الأدب وهى : الاستئذان
 قبل الدخول الى الغير ، خفض الصوت وعدم مناداة الكبار من الخارج ،
 التحية عند الدخول ، رد التحية بأحسن منها ، حسن الجلسة ، وإن يكون
 موضوع الحديث خيرا ، استعمال أطيب العبارات الاستئذان عند الذهاب .

ويدور الفصل الرابع على « أخلاق الدولة » يتناول أولا : العلاقة
 بين الرئيس والشعب ويذكر أولا واجب الرؤساء : مشاورة الشعب
 امضاء القرار النهائى ، طبقا لقاعدة العدالة ، اقرار النظام ، صون
 الأموال العامة وعدم المساس بها ، عدم قصر الانتفاع بها على الأغنياء
 ويبين ان للأقليات داخل المجتمع الاسلامى حريتها القانونية . وبعد ذلك
 يتناول واجبات الشعب : النظام ، الطاعة المشروطة ، الاتحاد حول
 المثل الأعلى ، التشاور فى القضايا العامة ، تجنب الفساد ، اعداد

الدفاع العام ، الرقابة الأخلاقية ، تجنب موالاة العدو أو التعامل معه . ثم يتحدث ثانيا في العلاقات الخارجية سواء في الأحوال العادية ، كالاهتمام بالسلام العام : وترك المساس بأمن المحايدون وتحقيق حسن الجوار ، والعدل والبر ، أو في حالة الخصومة : كعدم القتال في الأشهر الحرم ، أو في الأماكن المحرمة ، ويوضح مشروعية الحرب في الدفاع عن النفس أو لمساعدة المستضعفين ، وأنه لا هروب من ملاقات المعتدين ، والصبر والمصابرة وعدم الاستسلام والوفاء بالمعاهدات المبرمة ، مواجهة الخيانة بحزم وإن الأخوة الإنسانية في النهاية رباط مقدس فوق اعتبار الجنس والنوع (٢٠) .

ويعرض الفصل الخامس للأخلاق الدينية . حيث يتناول الواجبات نحو الله : لايمان بالله وبما أنزل من حقائق ، الطاعة المطلقة ، وتدبر آياته ، وصنعه ، شكره على نعمائه والرضا بقضائه والتوكل عليه مع عدم اليأس من رحمته أو الأمن من بأسه ، وتعليق كل فعل مستقبلي بمشيئته ، الوفاء بعهد الله : عدم رد سباب المشركين تجنب مجالسة الخائضين في آيات الله ، عدم الاكثار من الحلف بالله واحترام اليمين ، ودوام ذكر الله ، وتسبيحه وتكبيره ، وأداء الصلاة المفروضة ، وحج البيت والدعاء ، والتوبة الى الله والتماس مغفرته ، وأخيرا حب الله وإن يكون حبه فوق كل شيء (٢١) .

ثم يجمل في النهاية أمهات الفضائل الإسلامية . هذا فيما يتعلق بالكتاب الهام ذائع الصيت . (دستور الأخلاق في القرآن) وهو يعود الى كتابه الأخلاقية ١٩٥٣ حينما يصدر بحثا صغيرا هاما عنوانه : كلمات في مبادئ الأخلاق أعاد نشرها ثانية في كتابه : دراسات إسلامية : في العلاقات الاجتماعية الدولية . حيث يتناول المبادئ الأساسية في الأخلاق ويعرض لها عرضا نقديا مهد به لغيره من الباحثين السير في نفس الطريق حيث عرض أولا للأخلاق وتقسيمها الى غريزية ومكتسبة اعتمادا على كتابات الأخلاقيين العرب

مل مسكوية والغزالي حتى يخلص الى تعريف الخلق بانه قوة راسخة في الارادة تنزع بها الى اختيار ما هو خير وصالح . وبهذا تتميز بحقيقته الخلفية عما عداها من الصفات النفسية^(٢١) . ويفرق بين الخلق والسلوك الاول أمر معنوي وهو صفة النفس وسجيته اما السلوك فهو أسلوب الاعمال ونهجها وعادتها وما هو الا مظهر الخلق وممراته ودليته^(٢٢) ، ويعرض لآراء من يرى أن الخلق فطرة مجبولة في النفس وهم ما أطلق عليهم اهل الجبر : شوبنهاور ، كانط ، سبنليوزا ، ليفي بريل وهيوم . أما أنصار الحرية فيتناول آرائهم ويقسمهم الى مذاهب ثلاثة : ان انفسان خير بطبعه (روسو — سقراط — الرواقيين) والثاني ان الانفس شرير بطبعه (البوذية) والمذهب الثالث ان الانفسان خلق مسعدا للخير والشر جميعا^(٢٣) وهو مذهب وسط نجده لدى الغزالي وابن خلدون . ويشير الى ان اتجاه النصوص الاسلامية يشهد لهذا المذهب الوسط (مذهب الاستعداد المزدوج) .

ثم يتناول في الفقرة الثانية : علم الأخلاق وتقسيمه الى نظري وعملي ، العملي يبحث في أنواع الملكات الفاضلة التي يجب علينا استحلي بها والثاني بحث عن المبادئ الكلية والمعاني الجامعة التي تشق منها تلك الواجبات الفرعية كالبحث في حقيقة الخة المطلق وفكرة الفضيلة وعن مقصد العمل وأهدافه العليا وتسمى فلسفة الأخلاق أو علم الأخلاق النظري « وهو من علم الأخلاق العملي بمنزلة أصول الفقه من الفقه^(٢٤) . ثم يناقش الاعتراضات على علم الأخلاق الفناري ، انتهى تقدمها المدرسة الاجتماعية الفرنسية لدى كونت ودوركيم وليفي بريل ويورد اعتراضات الأخير التي قدمها في كتابه « الأخلاق وعلم العادات الاجتماعية » ويرد عليها^(٢٥) .

ويتوقف وقته هامة في الفقرة الرابعة للبحث في « الأخلاق افسفية والأخلاق الدينية » : هل هما مختلفان من حيث موضوعهما

ومصدرهما ، ومن حيث بواعث العمل وأهدافه وجزاءاته المقررة فى كل منهما .

ويرى ان القول ان موضوع الأخلاق فى الديانات ينحصر فى مادة العبادة والشؤون الالهية ان صح فى دين ما فما أبعد أن يكون طابعا لقانون الأخلاق فى الاسلام (٣٧) . فالناظر فى أسلوب الدعوة الأخلاقية فى الاسلام يجد أنها منزهة عن ذلك الطابع التعبدى التحكمى الذى زعموه فى الأخلاق الدينية . اما الحديث عن الاجزية ((الجزاءات) وانبواعث والأهداف ودعوى اختلاف طبائعها فى نظر السدين عن فظائرها فى نظر الفلاسفة فانه أبعد ما يكون عن وجهة النظر الاسلامية وهو أكثر انطباقا على المسيحية منه على اليهودية ويتحدث فى الفقرة الخامسة والأخيرة عن علاقة الأخلاق بالتربية . ويناقش قضية العلاقة بين المعرفة والأخلاق كما أثارها سقراط وأفلاطون ويرى ان المعرفة وحدها ايس لها كبير جدوى ان لم يكن لها رمز من قوة الايمان (٣٨) فليست الفضيلة عملا آليا تسخيريا نجد النفس فاعل ويأباه طبعه بل هى عمل انبعثى محبب الى القلب ، واننا لنجد مصداق هذه النظرات الدقيقة السديدة فى القرآن المجيد الذى يستشهد به طول البحث (٣٩) .

ويتناول الدكتور دراز فى البحث الثانى من كتابه « الله » علاقة الدين بأنواع الثقافة والتهذيب « الدين والأخلاق ويفرق بين طريقتين فى الدراسة الأولى النظرية ((التجريدية) والثانية (واقعية تاريخية) وخلاصة القول فى هذه الناحية التجريدية ان الدين والأخلاق فى أصلها حقيقتان منفصلتان المنزعة والموضوع ولكنهما يلتقيان فى نهايتهما فينظر دل منهما الى موضوع الآخر من وجهة نظره الخاصة . اما من الوجهة الواقعية فاننا لا نرى الصلة بين الدين والأخلاق تبلغ دائما هذا الحد من التساند والتعاقب (٤٠) .

وفى البحث الرابع « فى نشأة العقيدة الالهية » يوضح موقف المذهب الأخلاقى ويقصد به موقف كانط وقوله بعدم قدرة العقل على

معرفة الذات الالهية (٣١) • وكان دراز يتخذ من كانط أكبر فيلسوف أخلاقي في تاريخ الفلسفة رمزا للأخلاق الفلسفية يناقشه ويظهر نقص فلسفته ويكملها ويقدم لنا الأخلاق الدينية مقابلا لها اعتمادا على القرآن فكان بهذا مؤسس الاتجاه القرآني في دراسة الأخلاق وأفضل معبر عنه • حيث سار من ورائه الكثيرون فيتابع الدكتور السيد محمد بدوي : موضوع « الالتزام الخلقي في الاسلام » في الفصل الرابع من كتابه « الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع » ويشيد بجهد الرائد المؤسس لهذا العمل في قوله « تصدى لهذا العمل الكبير ما يقرب من خمسة عشر عاما عالم جليل من علماء الأزهر في رسالته القيمة التي نال بها درجة الدكتوراة من السربون وعنوانها « أخلاق القرآن » ••• ويبين اعتماده على هذه الرسالة تلخيصا ونقلًا (٣١) •

وكذلك يعتمد على هذا البحث كل من د. فيصل بدير عون ود. سعد عبد العزيز في « دراسات في الفلسفة الخلقية » في حديثهما عن الالتزام الخلقي في القرآن يقولان : « وعندنا أن أعظم الكتابات الخلقية التي كتبت عن الأخلاق الإسلامية كتاب الدكتور محمد عبد الله دراز إذ يعد كتابه « دستور الأخلاق في القرآن » من أعظم الكتب التي تعرضت لهذا الموضوع — ولقد أفادنا — في الحقيقة من هذا الكتاب إلى حد كبير » (٣٢) •

ويبين الدكتور مصطفى حلمي في « الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام » أهمية هذه الدراسة وأنه لابد لأي باحث في الأخلاق الإسلامية من الاستناد إليها لأن العالم الجليل استكمل وسائل البحث التي أهله للخوض في ميدان الأخلاق بتكوينه الإسلامي الأصيل واستيعابه للثقافة الغربية القديمة والحديثة ••••• وقد وفق وبرع في الاحاتة بالقانون الأخلاقي في القرآن بمنهج جديد لم يسبقه إليه أحد فيما نعلم • يقول في الهامش : « اعتمدنا كثيرا على كتابه وأهمها الكتاب الأزلي في بابه « دستور الأخلاق في القرآن » وينقل

عنه فى الفصل الأول من الباب الثانى من كتابه والذى يدور حول
« معالم القانون الأخلاقى فى القرآن الكريم » (٣٣) .

وينقل عنه د. محمد عبد الله الشرقاوى فى كتابه الفكر الأخلاقى
دراسة مقارنة فصلا طويلا عن المسؤولية الأخلاقية (٣٤) ويشيد به كل
من الجليل (٣٥) وينقل عنه وكذلك د. عبد الحى قابيل فى كتابه المذاهب
الأخلاقية فى الاسلام (٣٦) وأحمد عبد الرحمن إبراهيم (٣٧) ومقداد
يالجن (٣٨) .



ثانيا : الاتجاه الأخلاقى فى الاسلام

ويمكن أن نتناول فى هذا الاطار عديد من الدراسات تمثل اسهام
من سايروا الدكتور دراز فى توجهاته ويندرج معظمها فى أبحاث أساتذته
دار العلوم وخريجها وكذلك الأزهر وسوف نتحدث فى هذه الفقرة
عن جهود مقداد يالجن الا اننا يستير فى البداية جهود الدكتور محمد
غلاب الذى قدم العديد من الدراسات الأخلاقية تأليفا وترجمة حيث
حيث ترجم للدرية كتاب بارودى المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر (٣٩)
بالاضافة الى عديد من الأبحاث الأخلاقية فى مجلة الأزهر وكتابته
الأخلاق النظرية و « من أخلاق اسلام » الذى نشر ضمن دراسات
فى الاسلام التى يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية (٤٠) .

وهو يقدم الأخلاق الاسلامية [القرآنية] بديلا عن الأخلاق
السيكولوجية والاجتماعية . ويرى ان الفكر الأخلاقى الغربى الذى
يجهد نفسه فى أن يشيد علما أخلاقيا مستقلا يتباهى به لا يشمل على
شئ ذى قيمة حقيقية باستثناء فكرة الواجب عند كانط . اما الأخلاق
النظرية التى تعاقبت على مر العصور فهى مؤسسة على أشد المبادئ
تباينا وأشد الفكر تعارضا (٤١) . ويأخذ على الكتب الأخلاقية أنها مع

عنايتها بالأخلاق الغربية الاغريقية والمسيحية والكانطية والمعاصرة البيولوجيا والاجتماعية الا أنها لا تتحدث البتة عن الأخلاق القرآنية^(٢٢) .

ويتحدث عن الخصائص الأساسية للأخلاق الاسلامية فيعرض للحقائق الأخلاقية العامة مثل الأمر بالعدل وجعله على قمة الفضائل واحترام الحياة الانسانية والأمر بفضيلة الصدق والنهي عن رذيلة الكذب والنهي عن النفاق والأمر بالأمانة والنهي عن الخيانة ، الرفق بالوالدين • ثم يتحدث عن الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية والأخلاق السياسية • ثم يعرض الظواهر الأخلاقية العظمى مثل : الضمير والالتزام الخلقى أو الواجب والمسؤولية والجزاء الخلقى^(٢٣) •

ويبحث في الخلقية وشروطها • حيث يستخلص من الأخلاق الاسلامية عنصرين هما : العنصر المثالي (المثل الخلقى الأعلى) والعنصر العقلى ، ثم يبين شروط الخلقية وهما الارادة والحرية ثم يتحدث عن النية • ثم الكرامة الانسانية ، والعدل موضحا المقصود بالحقوق والواجبات ويتناول المساواة الاسلامية ثم أخيرا الاتحاد الاسلامى الذى فيقوم على وحدن العقيدة •

ويدرس مقدار يالجن التفكير الأخلاقى فى اطار القرآن والسنة لتحديد الاتجاه الأخلاقى الاسلامى ثم يقارن بينه وبين آراء الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين وآراء علماء النفس والاجتماع وذلك لابرار قيمة التفكير الأخلاقى الاسلامى ومميزاته الخاصة بين تلك الآراء • وهو فى بحثه هذا يتناول أهم الموضوعات الأخلاقية النظرية مثل التفكير الأخلاقى مفهومه وغاياته ومجالاته وأهميته وضرورته للحياة الاجتماعية كما يدرس الأسس التى يقوم عليها التفكير الأخلاقى مثل الأساس الاعتقادى والطبيعى والحرية والالتزام والمسؤولية والجزاء الأخلاقى ثم المعايير الأخلاقية ثم يتناول الأخلاق الاسلامية وتحديدها للعلاقة بين الفرد والمجتمع •

ومن الهام والضرورى ان نتوقف عند جهود مقداد يالجن الذى يعد من كتاب « الاتجاه الأخلاقى فى الاسلامى » حيث قدم عدة دراسات تساهم فى تحديد معالم أخلاق قرآنية^(٤٤) تجعلنا نجهه مع مفكرى « مدرسة دار العلوم » الأخلاقية وقد أشار بعض الباحثين للاتجاه المميز لهذه المدرسة حيث يذكر الدكتور مصطفى حلمى أسماء مفكرى هذه المدرسة ويرجع أصولها الى الشيخ محمد عبد الله دراز ويذكر أسماء : مقداد يالجن ونديم الجسر وعبد اللطيف العبد وعبد المقصود عبد الغنى وأبو اليزيد العجمى^(٤٥) ويعتبر نفسه احد أفراد هذه المدرسة كذلك يمكن أن نضيف كل من محمد السيد الجليل وأحمد عبد الرحمن ابراهيم الذى يلمح لهذه المدرسة^(٤٦) بالاضافة أيضا الى محمد عبد الله الشرقاوى وسوف نتناول فى هذه الفقرة عرض الأسس العامة لتفكير مقداد يالجن الأخلاقى باعتباره احد ممثلى الأخلاق القرآنية .

ميز مقداد يالجن بين الفلسفة الاسلامية [فلسفة الدين الاسلامى، أو الفلسفة القرآنية] وبين فلسفة الفلاسفة المسلمين وذلك فى كتابه « منهاج الدعوة الى الاسلام فى العصر الحديث » وهو يقدم لنا هذا التمييز من أجل تحديد منهجه الذى ينطلق من هذه الفلسفة فى مقدمة دراسته : « فى المنهج وتطبيقه » ويحدد معالم هذا المنهج فى الأسس التالية : أن تكون البداية هى الاسلام بمعنى أن تنطلق معالجتنا لقضايا من وجهة النظر الاسلامية بادئين بالبحث عن الحل فى النصوص الاسلامية أى فى القرآن والسنة . والا نحاول فهم الاسلام بالآراء الفلسفية لأن هذا الفهم فهما من الخارج لا من الداخل^(٤٧) وان تفهم المبادئ الاسلامية الخاصة بموضوع معين فى ضوء النظام الاسلامية كله^(٤٨) .

ويوضح لنا يالجن اتجاهه بقوله « وتطبيقا لهذا المنهج اخترت موضوعا من أهم الموضوعات التى تمس حياتنا اليومية ومشكلة من أهم المشكلات الاجتماعية والفردية وحددتها فى « لاتجاه الأخلاقى فى

الاسلام » لأبحث عنه فى الاسلام نفسه ، وليس لدى الفلاسفة أو المفكرين لأن لهذا الموضوع أهمية كبرى فى الحياة الانسانية ... ولأنه يعتبر جوهر رسالة الاسلام^(٩) ويحدد لنا أسماء من مهدوا هذا الاتجاه مثل : الغزالى والطبرس ومحمد مهدي العراقى قديما وجاد المولى بك والدكتور محمد دراز حديثا .

وقد بدأ بحثه بتحديد مفهوم الأخلاق فى الاتجاه الاسلامى وغايتها ومجالها وضرورتها للحياة الانسانية فى نظر الاسلام وذلك فى أربعة فصول تكون الباب الأول . ويعرض فى الباب الثانى أسس الأخلاق فى نظر الاسلام فى سبعة فصول الأول عن الأساس الميتافيزيقى والاعتقادى والثانى الأساس الواقعى والعلمى والثالث مراعاة الطبيعة الانسانية حيث يتناول الاتجاهات المختلفة فى الطبيعة الانسانية ورأى الاسلام فيها ثم صلة الطبيعة الانسانية بالأخلاق فى نظر الاسلام . والفصل الرابع الحرية الأخلاقية والخامس مبدأ الالتزام والالتزام الأخلاقى والسادس تأكيد المسؤولية الأخلاقية والسابع اثبات الجزاء الأخلاقى وأنواعه : الالهى ، الوجدانى الطبيعى ، الاجتماعى .

ويتناول فى الباب الثالث « القيم الأخلاقية فى نظر الاسلام » فى ثلاثة فصول : الأول المعايير الأخلاقية : الموضوعية الخارجية والذاتية الداخلية والمعيار العقلى والوجدانى (الضمير) ويعرض فى الفصل الثانى حقيقة القيم الأخلاقية حيث يتناول أنواعها ومستوياتها ومدى موضوعيتها ثم يعرض للقيم الأخلاقية فى الحياة العملية وفى الفصل الثانى حقيقة القيم الأخلاقية حيث يتناول أنواعها ومستوياتها والاتجاهات الفلسفية والاجتماعية فى هذا الموضوع ثم أنواع الأخلاقيات فى اطار الأخلاق الاسلامى : أخلاق فردية ، أخلاق اجتماعية ، أخلاق الحاكم ويبين فى الخاتمة مدى توسيع الاسلام لنطاق مفهوم الأخلاق وميدان العمل بها مبنيا أيضا أصالة الأسس التى أقام عليها الاسلام بنيانه الأخلاقى ، وقدرة الأخلاق الاسلامية على مسايرة تطور الحياة وأشكالها المختلفة .

ثالثا : الفضائل الخلقية فى الاسلام

تتناول فى هذه الفقرة دراسة الدكتور أحمد عبدالرحمن الفضائل الخلقية فى الاسلام . وهو يسعى لتأكيد تمايز هذه الفضائل الخلقية بإثبات تمايز الاسلام نفسه الذى هو من جهة امتداد لجوهر العقائد فى الأديان السماوية السابقة التى دعت الى التوحيد ومن جهة مغاير ومكمل لها . كذلك نتميز هذه الفضائل الأخلاقية عن الأخلاق التى نبنتها الفلسفات السابقة . فهو يرى أن غاية الأخلاق الاسلامية ليست اللذة أو السعادة رغم أنها لا ينكرهما بل السعادة الأخروية من خلال المنفعة العامة الدنيوية التى تصون الروح وتعنى بالجسد ومعيار الفضيلة ليس الوسط الارسطى وانما تتناسق خلقى بين الواجبات المتباينة الدرجات .

ويميز أحمد عبد الرحمن بين الأخلاق الفلسفية — وهى الأخلاق اليونانية أو التى قدمها الفلاسفة المسلمين نقلا عن اليونان — والأخلاق القرآنية . أو أخلاق الاسلام . وهو يبين أن الوسط الارسطى غريب على أخلاق الاسلام كما أن تقسيم افلاطون الرباعى للفضائل هو أعرب من نظرية الوسط عليها وأكثر من هذا لقد كان تأثير اليونان سلبيا ضارا ببعض الدراسات القرآنية . حيث يؤكد « تعارض روح القرآن مع تعاليم اليونان » (٥٠) واقتباسات المفكرين المسلمين عن اليونان وهى التى يستعملها بعض المستشرقين التشكيك فى أصالة الاسلام تثبت على تقيض ما يرغب أولئك المعرضون أن تأثير اليونان كان ضرره أكثر من نفعه بالنسبة للدراسات القرآنية (٥١) . ومن هنا فإن لدينا ازدواجية أخلاقية فى تراثنا العربى : فهناك الأخلاق الدينية الاسلامية وهناك الأخلاق الفلسفية التى تتبناها الفلاسفة المسلمون وتأتى الدراسة التى نحن بصددتها « الفضائل الخلقية فى الاسلام » لتؤكد أن للاسلام نظامه الأخلاقى وفضائله المتميزة عن الأخلاق الفلسفية . وأن هذه الفضائل وكذلك الغاية القصوى لها والمعيار العام الذى يضبطها هى

حقائق دينية مقررة فى الكتاب والسنة ولا أحد يستطيع الادعاء بأنه يخترعها .

ويخبرنا المؤلف فى البحث الأول الذى خصصه للإنصائل الخلقية فى التراث الإسلامى والدراسات الحديثة أن الدراسات الأخلاقية للقرآن والسنة قليلة ، وإن المؤلفات القديمة عالجت فى الغالب الأخلاق اليونانية مع محاولات غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الأخلاق الإسلامية وإن الاهتمام بعلم الأخلاق بصفة عامة محدود (٥٢) .

ويستعرض المؤلف المؤلفات القديمة فى علم الأخلاق مؤكدا ما أثبتته من حقائق ويبدأ بالفلاسفة الذين يقترض أن علم الأخلاق يقع ضمن اختصاصهم حيث يظهر لديهم « نقصا فى الاهتمام وزينا فى الاتجاه » (٥٣) فكتابات الكندى — على الأرجح — لم تتناول الفضائل والأخلاق الإسلامية كما يرسمها القرآن والسنة ، وكتابات الفارابى تعالج الأخلاق والسياسة معا على النهج اليونانى مع مضمون فيه شىء من الاصاله (٥٤) . وأشهر من ألف فى الأخلاق بالعربية مسكويه « لم يفلح — من حيث التفاصيل — فى التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التى أدخلها فى مذهبه ولا فى التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية » (٥٥) . وإذا فحصنا رسائل اخوان الصفا وجدنا فيها « خرافات وكتابات وتزيينات حسب تعبير القفطى .. وبصفة عامة يتفق معظم الباحثين على أن الفلاسفة المسلمين أقاموا مذاهبهم فى الأخلاق على أساس من الفلسفة ثقفوها عن اليونان معلنين ذلك غين مستخفين ، وهذا الأساس حجب أنظار فلاسفة الأخلاق المسلمين عن فهم القرآن (٥٦) .

ويستعرض جهود الصوفية فى الأخلاق ، فالأخلاق لدى التهانوى اعتبرت جزءا من التصوف ويبدأ بالمحاسبى إلا أن كتابه « الرعاية لحقوق الله » ليس كتابا فى الأخلاق وعند القشيرى (٣٧٦ — ٤٦٥ هـ) نجد عزنا طيبا ، إذا قارناه بالمحاسبى نجده أقل تفصيلا فى تحليلاته لكنه

أشمل فعدد الفضائل والبرذائل والمناهيم الأخلاقية التي عالجها أكبر • وكلاهما أفلتت من سطوة الفلسفة اليونانية واقترب من روح الأخلاق الإسلامية • والامام الغزالي هو الوحيد الذي كرس فصولا كاملة لدراسة الفضائل غير أن جهوده قد شابتها مناص خطيرة أهمها اعتماده لنظرية النفس لدى افلاطون وتقسيماتها ثم نظرية الوسط الارسطية • ولقد أضر الغزالي بسبب تأثره بالأخلاق اليونانية وأنه بسبب هذا التأثير قد أخفق في دراسته للفضائل في الافلات من ترديد آراء افلاطون وارسطو مع اغفال بعض الفضائل الخلقية القرآنية (٥٧) •

أما اهل الحديث فقد اكتفوا بتسجيل الأحاديث النبوية المتعلقة بالأخلاق والفضائل وبوبوها في فصول كل منها يعالج مسألة معينة • كما نجد في كتاب الأدب المفرد « للامام البخاري وفي سنن ابن ماجه » كتاب الأدب • كتاب الزهد •

وهناك كتب تعتمد في بحثها الأخلاقي على الحديث النبوي ورسائل ابن أبي الدنيا نموذج لهذا النوع من الكتب • ويذكر من الدراسات القديمة القرية من التخصص في علم الأخلاق دراسة الماوردي « أدب الدنيا والدين » • ويوضح أن دراسات أصول الفقه — خاصة لدى الشاطبي والشوكاني — تتميز بالبحث عن المبادئ العامة وهو الأمر الذي افتقرت اليه الدراسات الأخلاقية لدى الصوفية والمحدثين والفقهاء (٧٨) •

ويذكر في الفقرة الثانية من المبحث الأول الفضائل الخلقية في الدراسات الحديثة • فيذكر من الدراسات الجامعية : « مناهج الفلاسفة المسلمين في الأخلاق » • و « الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع » ويبحث عن الخصائص الأخلاقية للرياضات والأذواق الصوفية « للدكتور محمد مصطفى حلمي » ودراسة مقداد يالجن : « فلسفة التربية الأخلاقية الإسلامية » ومحمد يوسف بن الحاج : « المنهج الصوفي في الأخلاق » وأبو اليزيد العجمي « الوجهة الأخلاقية

لجوفية القرآن الثالث الهجرى » • ودراسات كمال جعفر « فى الفلسفة والأخلاق » و « دراسات فلسفية وأخلاقية » بالاضافة لكتاب الدكتور محمد يوسف موسى « فلسفة الأخلاق وأثرهما فى الفرد والمجتمع » ومحمود قراعة « الأخلاق فى الاسلام » وأهم هذه الدراسات على الاطلاق كتاب « دستور الأخلاق فى القرآن » للدكتور محمد عبد الله دراز •

ويخرج المؤلف بالنتائج الآتية بعد رصده للكتابات القديمة والدراسات الحديثة • وهى نتائج صحيحة تتفق معه فيها •

— ان معظم المؤلفات يتكرس للأخلاق الفلسفية الأوربية اليونانية والحديثة •

— ان كثير منها يتخذ من مؤلفات القدماء موضوعا للدراسات مثل مسكويه والغزالي •

— ان بعضها يعالج الموضوع بقصد الوعظ •

— ان كثيرا من المؤلفين يكتفى بفصل عن أخلاق الاسلام ضمن كتب الحضارة والعقائد •

ويعطى أمثلة لذلك مثل كتاب أحمد أمين « الأخلاق » الذى لا يتضمن الا فترة يتيمة عن الاسلام ليس لها أثر على القارىء سوى بذر اللبك فى وجود مضمون أخلاقى متميز للإسلام • ويتغافل المؤلف عن الطبقات الحديثة لكتاب الدكتور توفيق الطويل الفلسفة الخلقية التى تتضمن حديثا عن الأخلاق الإسلامية • ويرى أن كتاب الدكتور محمد بيصار « العقيدة والأخلاق » تغلب عليه الأخلاق اليونانية •

ويخلص من هذا العرض للدراسات الحديثة الى عدم وجود معرفة علمية سليمة بفضائل الاسلام الخلقية أو بنظامه الخلقى باستثناء

دراسة الدكتور محمد عبد الله دراز « دستور الأخلاق في القرآن »
التي بذل فيها مؤلفها جهداً كبيراً في تحليلاته للالزام والمسئولية
والجزاء والنية والدوافع والجهد • والتي أعانت صاحب الفضائل
الخلقية في الاسلام : « على الرغم من أن مؤلف [دراز] لم يدرس
الفضائل وام يتخذها أساساً لاستخلاص شروط الفضيلة الخلقية
ومعيارها والغاية النهائية لها » (٥٩) •

ولو تساءلنا عن الفضائل الإسلامية - ما عددها وأصنافها وطبيعتها
لن نجد جواباً واضحاً لدى أحد ولن نجد شبه اتفاق على قائمة •
بهذه الفضائل حتى أمهات الفضائل لم يتفق عليها • وتتداخل الفضيلة
مع غيرها اما عن المبدأ العام الحاكم في الأخلاق الإسلامية فتتضارب
الأقوال وتتعدد دون تحميص كافى • وبالتالي كان على المؤلف أن يميز
ويحدد انفضائل الخلقية فضيلة فضيلة وأن يحل مضمون كل فضيلة
ويستخلص منها جميعاً المبادئ العامة للنظام الأخلاقي في الاسلام •
والمنهج الذي يستخدمه من أجل ذلك هو الوصف التحليلي للفضائل ،
يوصف مضمون الأوامر الخلقية في القرآن والسنة وتحليلها كخطوة أولى
وأساسية في هذا المنهج ويصعد من ذلك الى المبادئ العامة للوصول
الى المعيار الأساسى للأخلاق الإسلامية •

ويرى أن هذا المنهج يمكنه من :

— استخلاص مفهوم كل فضيلة على حده وبيان الأفعال التي
يمكن أن تتدرج تحتها والتي لا يصح ادراجها تحتها •

— الكشف عن علاقة كل فضيلة بغيرها من الفضائل وأوجه التماثل
والتباین بينهما •

— ضم أى فضيلة خلقية الى قائمة الفضائل حتى ولو استبعدت
من قبل السابقين واستبعاد ما ليس من الفضائل حتى لو اعتبرت
فضيلة من قبل السابقين •

- تصنيف الفضائل على أساس مبدأ عام *
- تحديد الشروط الواجب توافرها لأى فعل لكى يعد فضيلة خلقية *
- الكشف عن الغاية النهائية للفضيلة الاسلامية *
- تحديد معيار عام لهذه الفضيلة *
- بيان اصالة الفضائل الاسلامية والأخلاق الاسلامية كلها *
- إظهار مدى ترقية هذه الأخلاق للحياة المعاصرة ومدى حاجة هذه الحياة اليها *

وتتكون هذه الدراسة الهامة من ثمانية أقسام أو مباحث الأول فى تمهيد وتحديد للموضوع والدراسات المتعلقة به قديما وحديثا * والمبحث الثانى يدور حول شروط الفضيلة الخلقية * وهى تنقسم الى قسمين الأول يضم الشروط الجوهرية هجرية الارادة واخلاص النية والأيثار المنزه والإيمان بالله * والثانى يضم شروط الممارسة الفعلية بوضعها شرط تمام الفضيلة والحياة بوصفه الشرط الوجدانى للممارسة الفعلية للفضيلة ثم رد الفعل بوصفه شرط نمو العمل وازدهاره (٦٠) *

ويناول المبحث الثالث دراسة الخيرات أو غايات العمل الفاضل وفيه يفرق بين المؤلف بين الخير والفضيلة وبين الارتباط الوثيق بينهما ويدرس من الخيرات : الدين والنحية والصحة والجمال والسلامة الجسدية والعقلية والعقل والمعرفة والحكمة والوجود وسفنة ، والمجتمع والعدل والأمن والمكانة الاجتماعية والإخاء والصداقة *

ويخصص المبحث الرابع لتحليل الفضائل الأساسية * ويقوم أولا

بتعريف الفضيلة الخلقية • وتصنيف الفضائل ثم تحليلها ويطلق عليها: الفضائل اثبوتية وهى : العدل والصدق وبر الوالدين والشجاعة والصبر • وفى البحث الخامس المجموعة الثانية من الفضائل اثبوتية (الفضائل الخلقية العليا) وهى : الحفاظ على الحياة والرحمة والعفو والانفاق فى سبيل الله وكفالة اليتيم وبر الجار والاحارة والوفاء بالمصدق والوفاء بالعهد • ويدور المبحث السادس حول فضائل التصون (عن المحظورات) وهى الأمانة ، والعفة والتواضع والحلم والصلمت •

ويدور المبحث السابع حول « الغاية لقصى للفضيلة الاسلامية » وهى « سعادة الدارين » ويتحدث فيها عن : مذهب المنفعة ومذهب السعادة الغاية انقصوى لفضيلة العدل ، ولبر الوالدين وللصدق والشجاعة وينتهى الى : مشروعية المنافع الدنيوية مبينا مذهب بعض التصوفية فى ذلك موضحا مذهب سعادة الدارين • ويحاول الكشف عن معيار الفضيلة الاسلامية فى المبحث الثامن الذى جعل عنوانه التناسق الخلقى معيار الفضيلة ويبحث فيه تدرج الخيرات فى الأهمية وتدرج الفضائل فى الوجوب والعلو ، ثم يبين معنى التناسق الخلقى ويناقش مسألة قبول المسلمين لمبدأ الوسط الارسطى وينتقد هذا المعيار ويقدم بدلا منه التناسق الخلقى باعتباره المعيار الاسلامى للفضيلة •

وينتهى فى الخاتمة الى بيان اصالة الفضيلة الاسلامية وتميز الفضائل الخاقية بعضها من بعضها وكشف ما بينها من علاقات مستخلاصا التعريف القرآنى للفضيلة وبعد تصنيف الفضائل يثبت أن الأخلاق الاسلامية مذهب متسق موضحا النزعة الانسانية الشاملة للأخلاق الاسلامية •

ويبحث الدكتور عبد اللطيف العبد فى كتابه الأخلاق فى الاسلام •

— وقد ظهرت طبعته الأولى باسم الأخلاق الاسلامية — فى الأخلاق القرآنية ويسير فى نفس الاتجاه المستند الى القرآن والسنة مصدرا

للأخلاق (٦١) ويبدو كتابه أقرب الى الأخلاق فيه الى علم الأخلاق .
وهو يمهّد للدراسة بالحديث عن مفهوم الأخلاق في الإسلام (٦٢) . ثم
يتناول في قسمين الفضائل الأخلاقية (الإسلامية) في القسم الأول
ثم الأخلاق الجاهلية والردائل الخلقية في القسم الثاني يقول : لم
يكن مقياس الفضائل والردائل عندنا الأميزان الشرع بالفضيلة ما حكم
الشرع بفضلهما وحلها والرديلة ما حكم الشرع بقبحها وحرقتها . والشرع
عنده لم يأت ولم يناقض العقل السليم (٦٣) .

* * *

رابعاً : قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي

يخصص الدكتور محمد السيد الجليلند دراسته قضية الخير
والشر في الفكر الإسلامي لبيان الأخلاق الإسلامية في علم الكلام .
وهو يعرض لنا في المقدمة لأشكالية الدراسة وكيفية معالجتها ويذكر
الدراسات السابقة في الموضوع موضحاً أنها لم تظهر أثر موقف
المعتزلة من هذه القضية على الجانب السلوكي والاجتماعي والسياسي
ويحدد هدفه من الدراسة وهو الكشف عن موقف المعتزلة والاشاعرة
من هذه القضية من الناحيتين الميتافيزيقية والانسانية والوقوف على
الأسس العقلية التي بنى عليها الفريقان تصورهما لقضية الخير والشر
والتي حددت موقفهم من الجانب الانساني من هذه المشكلة (٦٤) .
وهو يقسم بحثه الى مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة .

يتناول الباب الأول الجانب الالهي من مشكلة الخير والشر والثاني
عرض الأسس العقلية والشرعية التي أقام عليها المعتزلة والاشاعرة
مذهبهما الأخلاقي والثالث تناول قضية الحرية الانسانية والسلوك
الانساني على ضوء المفاهيم العقلية التي وضعها المعتزلة وجعلوها
أساساً للسلوك الأخلاقي . قدم المؤلف في المقدمة مدخلا الى معرفة
الخير والشر وعرض في الباب الأول الارادة الالهية ووجود الشر في
العالم في خمسة فصول تشمل : الارادة عند المعتزلة ، مشكلة القضاء

الأزلى ووجود الشر فى العالم ، الحكمة الالهية ووجود الشر فى العالم، العدالة الالهية بين المعتزلة والاشاعرة ، ويدور الباب الثانى بفصليه حول الأسس العقلية والشرعية للمشكلة يبحث الفصل الأول فى الفطرة ودورها فى معرفة الخير والشر والثانى فى الخير والشر بين العقل والشرع . بينما يخصص الباب الثالث بفصله الثلاثة للأثر السياسى والاجتماعى للمشكلة فيعرض للجانب التطبيقى فى الاستنطاعة وفى الثانى للحرية الانسانية ويوضح فى الثالث: الأثر الاجتماعى والسياسى لمذهب المعتزلة فى القول بحرية الانسان .

ويتأكد ذلك فى دراسته الثانية « فى علم الأخلاق : قضايا ونصوص » ^(٦٥) حيث يتناول فى ثمانية فصول توافق العقل مع الشرع فى تأسيس الأخلاق الاسلامية وان الأساس العقلانى لدى المعتزلة مثلا هو نفس الأساس الذى نجده لدى كانط . فاذا كان الدكتور أحمد صبحى يبحث فى ايجاد نسق للأخلاق الاسلامية يخالف النسق الأرسطى ويجد هذا النسق فى تأسيس الأخلاق على الميتافيزيقا كما عندكانط فان أيجلنيد يرى فى فلسفة كانط امتدادا للموقف العقلى الاعتزالى . يتناول الدكتور أيجلنيد فى الفصل الأول « الانسان كائن أخلاقى » ويعرض فى الفصل الثانى « للفعل الأخلاقى فى الفلسفة اليونانية » حيث يبين لنا موقف أرسطو من الفعل الأخلاقى ، وسقراط ولفضيلة وافلاطون ومنهجه فى العدالة الاجتماعية والسياسية وأرسطو ومذهبه فى السعادة .

ويعرض فى الفصل الثالث للمبدأ الأخلاقى فى الفلسفة الحديثة، أو الأخلاق بين المثالية والوضعية ويتناول القيمة الخلقية بين المعتزلة والاشاعرة . ويفيض فى الفصل الرابع فى بيان « المشكلة الأخلاقية بين العقل والشرع » حيث يتناول المعتزلة والاتجاه العقلى والمقائلون بالمعرفة الشرعية ويتوقف لبيان المفاهيم الأخلاقية المتعلقة بـ « الخير والشر ، الحسن والقبح ، الواجب . النية ودورها الأخلاقى ليوضح

أن كائناً في الفلسفة الحديثة يقيم فلسفته الأخلاقية على نفس
المبادئ التي ذهب إليها المعتزلة» (٦٦) .

ويذكر في الفصل الخامس حول قضية الالتزام الأخلاقي
ومصادرها ومستوياتها ، في الفلسفة الحديثة وعند المعتزلة والأشاعرة
وعند السائين بالفطرة لكنه لا يكتفى بذلك بل يناقشها في القرآن وذلك
في الفصل السادس . وفي الفصل السابع عرض للإنسان ومشكلة
النسب في العالم في الحضارات غير الإسلامية وفي الفكر الإسلامي
وفي الفصل الثامن والأخير بيان للجانب الميتافيزيقي للمشكلة . ويقدم
في الجزء الثاني من الكتاب - وهو لا يستغرق إلا صفحات قليلة
مجموعة النصوص الأخلاقية لأفلاطون وأرسطو وابن تيمية .

وفي حين يرى الجليل أن المتعلمين هما علماء الأخلاق في
الإسلام فإن عيد الفتاح يرى أن الصوفية أصحاب الأسهم
الحقيقي في الأخلاق وذلك في كتابه « في الأخلاق والتصوف » (٦٧)
ويرى المؤلف أن الحضارات تقوم على أسس ثلاثة هي : المبدأ المشترك
(العقيدة) والمانون وأخلاق . ويتمثل ذلك في الحضارة الإسلامية
عقيدتها الإسلام دين للوحدانية وقانونها هو الشريعة الإلهية وأخلاقها
منبثقة من هذه العقيدة وعلماء الفقه والشريعة في ميدان القانون أما
في ميدان الأخلاق فالصوفية يمثلون علماء الإسلام في هذا المجال .
وهم الذين اختصوا من سائر علماء الإسلام في هذا المجال .
والدراسة للجانب الأخلاقي في الإسلام (٦٨) .

وقد خصص المؤلف كتابه لدراسة هذا الأسهم وهو يقع في
قسمين الأول في تمهيد (ضروري) عن بنية الأخلاق في الإسلام حتى
يتم الربط بين علم الأخلاق لدى الصوفية وبين أصله الإسلامي بصورة
واضحة ثم تحدث عن الأخلاق عند الصوفية سواء في ناحيته النظرية
أو العملية مبيناً أن له ملامحه وسماته الخاصة التي تميزه عن نظيره في

الفاسفة • وفى القسم الثانى دراسة نماذج لما كتبه هؤلاء الأئمة
الاعلام • وهو يعرض لكل منهم مع دراسة تمهيدية فيقدم لنا
النص-وص الآتية :

— للمحاسبي : الرعاية لحقوق الله ، المسائل فى أعمال القلوب
والجوارح •

— الخراز : الطريق الى الله •

— الترمذى : فكر النفس •

— الغزالى : منهاج العابدين •

— ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى اسقاط التدبير •

* * *

خامسا : الأخلاق بين العقل والنقل :

يقدم أبو اليزيد العجمى عدة دراسات تأليفًا وتحقيقًا فى مجال
الأخلاق القرآنية أو الأخلاق الإسلامية فبالإضافة الى بحثه الوجهة
الأخلاقية للتصوف الإسلامى^(٦٩) يكتب عن حقيقة الانسان بين المسئولية
والتكريم^(٧٠) والأخلاق بين العقل والنقل فهو يرى أن علم الأخلاق
علم له مقوماته ومناهجه ومصوغاته وأننا نحن المسلمين ننظر اليه
ونبحث فيه بمنهج اسلامى لا يتابع الاقدمين من أرباب الفكر الشرقي
أو اليونانى لمجرد سبقهم فى مسألة أو أخرى ، ولكن بقياسنا «الحق
أحق أن يتبع» وليكن منهجنا موضوعية القبول أو الرفض^(٧٢) • ويرجع
ما أصاب البحث الإسلامى فى هذا العلم الى متابعة وتقليد الغرب
واليونان وتناس أصول ومصادر البحث الإسلامى^(٧٣) •

يرى الدكتور العجمي أن المذاهب الأخلاقية التي انتجها العقل المصري القديم أو الصيني أو التي أرست دعائمها حكمة اليونان والتي تبناها الغرب الحديث ، بل في العصور الوسطى — هذه المذاهب جميعا أخذت أسماء متعددة واجتهدت في أن تبليغ بالأخلاق الانسانية كمالها ولكنها جميعا لم تفلح في الوصول الى هذه الغاية واخفاقها هذا تحكمه عوامل كثيرة لكن أهمها واقواها هو اعتمادنا المطلق على العقل واستبعادها الجانب الديني^(٧٤) . وفي مقابل ذلك يوجد مصدر أعلى من العقل ومن الضمير ومن المجتمع يضع للانسان قواعد سلوكه وفق حاجاته وباتساق مع طبيعته لا يهمل العقل ولا الوجدان ولا المجتمع — ذلكم هو الوحي^(٧٥) ومن هنا جاء عنوان دراسته « الأخلاق بين المجتمع والنقل » التي تتكون من بابين .

يتناول في الأول علم الأخلاق ومذاهبه وهو مقدمات تعرض لتعريف علم الأخلاق وبيان صلته بالعلوم الأخرى وفي الفصل الثاني يقدم نموذجا لقضايا علم الأخلاق حيث يعرض للالزام الخلقى ومصادره سواء كان المصدر الحاسة الخلقية أو الضمير والوجدان ويبين مثالب هذه النظرة ويتناول ثانيا العقل مصدر الالزام خاصة لدى كانط ثم المجتمع باعتباره مصدرا للالزام الخلقى في الاسلام مبينا حاجتنا الى النص موضحا ارتباط العقل بالشرع وحاجتنا الى القلب مستشهدا بالآيات القرآنية وبعد بيان تناقض الاتجاهات المختلفة يتجه لبيان كيفية تربية الحس الاسلامي موضحا أهمية القرآن في ذلك . ثم يتناول الفعل الخلقى وصلته بالمذاهب الأخلاقية حيث يبين لنا الاتجاه الذي يربط الفعل الخلقى باللذة أو المنفعة فيتناول مذهب اللذة في الفكر اليوناني وفي الفكر الحديث ، والمنفعة عند بنتام ومل وعند البرجماتية . ويعرض وفي الفصل الثالث الأخلاق في الفكر الانساني لاسهامات المصريين القدماء ونماذج من الفكر الصيني عند كنفوشيوس والفكر اليوناني عند سقراط وأفلاطون وأرسطو .

ويخصص الباب الثاني للأخلاق في الاسلام ويعرض في الفصل

الأول السلوك الخلقى فى الإسلام « واقع الأخلاق قبل الإسلام واهتمام الإسلام بالأخلاق ومظاهر اهتمام الإسلام بالخلق الفاضل . ثم يبين أسس الأخلاق الإسلامية وخصائصها التى يحددها فى ثلاثة: الأساس الأول، الأساسى الاعتقادى، الثانى مراعاة الطاقات الانسانية فى الإنسان، الثالث الأفعال والغايات ، ثم يبين التطبيق العملى لأخلاق الإسلام . ويعرض فى الفصل الثانى جهود المسلمين فى علم الأخلاق تصنيف ودراسة . ويقدم فى الفصل الثالث والأخير صور من جهود علماء الإسلام فى علم الأخلاق حيث يعرف ببعض المصادر الأخلاقية مثل فرائض الإسلام للحسن البصرى ، والذريعة الى مكارم الشريعة للراغب الاصفهاني (٧٦) ، وتذكرة السامع والمتكلم فى آداب العالم والمتعلم لابن جماعة .

وهو يهدف بعمله هذا أن يكون مقدمة لدراسة فى المصادر يرقبها بما لهذا العلم (الأخلاق) فى الإسلام بنيانا وتاريخا له مداخله (٧٧) . ونفس الهدف نجده فى دراسته هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق إسلامي أو « الدراسات الأخلاقية المعاصرة فى ضوء التأريخ لعلم أخلاق إسلامي (٧٨) » .



سادسا - نقد الأخلاق الغربية :

تتناول فى هذه الفقرة موقف بعض الأستاذة العرب من الأخلاق الغربية تأسيسا لأخلاق اسلامية خالصة بعيدة عن أية مؤثرات أو مصادر غربية قديمة أو حديثة سواء فى الشكل أو المضمون ويتفق كل من د. حسن الشرقاوى بجامعة ألاسكندرية ود. محمد عبد الله الشرقاوى بدار العلوم على رفض واستبعاد هذه الأخلاق . يقدم لنا الأول كتابين أحدهما فى « الأخلاق الإسلامية » (٧٩) والآخر « الأخلاق الغربية تأسيسا لأخلاق اسلامية خالصة بعيدة عن أية مؤثرات أو

ويتكون كتابه « الأخلاق الإسلامية » من مقدمة وسبعة أبواب تعرض المقدمة الوسط الأخلاقى الإسلامى وأسباب الانحراف عن الأخلاق الإسلامية ويتناول الباب الأول قبسات من أخلاق الرسول ويعرض فى

الباب الثانى « خصائص المنهج الاسلامى الأخلاقى » والباب الثالث وسائل تنشئة الانسان المسلم ، ثم غايات التربية الاسلامية وهى • عدم الشرك ، الثقة بالله والانسان • ويقدم لنا دراسة هامة فى الباب الخامس يتناول فيها السلوك الأخلاقى فى العقائد القديمة فى عدة فصول الأول فى المذاهب القديمة (الشرقية) والثانى « الأخلاق فى الفكر الغربى القديم » (اليونان) والفصل الثالث يتناول الفكر الحديث والأخلاق • ويعرض الباب السادس بفصوله الستة للفرق الفصالة الخارجة عن الاسلام يبدو فيه التجريم والأحكام المتسعة مثلما يفعل فى الباب السابع الذى يعرض « تهافت المذاهب الأخلاقية البشرية » وهو فصل يمهّد لنا فى كتابه الثانى « الأخلاق الغربية فى الميزان » •

ويبدو هذا العمل وكأنه عدة دراسات متفرقة ويقع فى أربعة أبواب يتناول فى الباب الأول بفصوله الأربعة (أخلاقيات العصر والقيم الكبرى) • ويشمل الفصل الثانى « القيم الكبرى والعروض الفنية الهابطة » ويتناول الثالث خصائص النفس الانسانية ومواقفها ويعرض الفصل الرابع الخائضون فى مصادر التشريع الاسلامى ، علوم الانسان فى القرآن ، بينما يحمل الباب الثانى عنوان « المناهج والمذاهب الأخلاقية الحديثة » الا أنه يعرض فى فصوله الثلاثة عرضا لبعض المشكلات الأخلاقية أكثر مما تناول مذاهب ومناهج ، فالفصل الأول يعرض لـ « المشكلة الخلقية ، مذاهب الشك فى العصر الحديث ، مشكلة الخير والشر ، ويتناول الثانى المذاهب الأخلاقية ، ظُود النفس منهج ليفى بريل الأخلاقى ، ويخصص الفصل الثالث للأخلاق اللفطية والعملية ، والمذهب التجريبي فى الأخلاق •

ويحمل الباب الثالث عنوان « فلاسفة الأخلاق المحدثين » ويمكن لقول الفصل الأول يغلب عليه الطابع التجريبي حيث يتناول على التوالى : أخلاق القوة عند نيتشه ، المنفعة عند بنتام ، تهافت العقلانية الراسمالية [نسبة الى الرسل] ، عقم الأخلاق الوجودية •

بينما يغلب على الفصل الثانى الاتجاه العقلانى حيث يتناول : العقل والواجب والارادة عند كانط ، معنى الواجب وخصائصه عند كانت ، الأخلاق بين الأوامر الشرطية والقطعية ، الأخلاق اللاهوتية عند بسكال ، المشاركة الوجدانية عند شافنيسبرى والحاسة الخلقية عند بطلر . ونجد نفس الاتجاه فى الفصل الثالث باستثناء حديثه عن الأخلاق عند ميكافيللى فهو يتحدث عن : الأخلاق الحيوية عند برجسون ، واللاهوتية عند مالبرانش ، وأخلاق تحقيق الذات عند توماس هل جرين .

ويعرض الباب الرابع « تهافت المذاهب الأخلاقية الحديثة » فى عدة موضوعات متفرقة تشملها فصولا ثلاثة يتناول فى أول فقرات الفصل الأول مذهب يونانى قديم هو السفسطائية وتحمل الفقرة الثانية عنوان فضاضا هو « الرد على أصحاب المناهج الغربية » ثم تدعى نظريات الطبيعة الخلقية والمادية ويشمل الفصل الثانى موضوعات : الفكر الغازى والمناهج الدراسية ، الاعتراض على الفطرة ظنون وأوهام ، العقل والقلب فى النظرة الإسلامية ويشمل الفصل الأخير الانحراف الأخلاقى والقصاص فى الفطرة الإسلامية تأمين الإنسان فى الاسلام والحقيقة لا تظهر خطية جديدة فى كتابى حسين الشرقاوى هناك نظرات متفرقة توضع الأخلاق الإسلامية أو تدحض الأخلاق الغربية ، وتتبلور هذه الآراء فى موقف محدد المعالم فى كتاب محمد عبد الله الشرقاوى الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة (٨١) .

يعرض الدكتور الشرقاوى (محمد عبد الله) فى أربعة أقسام للفكر الأخلاقى ويبينها يخصص القسم الأخير لنصوص ونماذج أخلاقية للحكماء الأخلاقيين المسلمين (٨٢) . فهو يخصص الأقسام الثلاثة الأولى لمعالجة القضايا التالية : الأخلاق بين الأصالة والتبعية ، والقسم الثانى حول نشأة الفكر الأخلاقى وتطوره حيث يعرض للتفكير الأخلاقى فى انحضارات شرقية لدى المصريين القدماء أولا ثم الصينيين القدماء ثانيا

اويعيد بشكل نقدي قراءة الفكر الأخلاقي عند الاغريق^(٨٣) وفى القسم الثالث يتناول الأخلاق فى الاسلام حيث يتناول : أصالة الأخلاق الاسلامية ، العقيدة والأخلاق فى الاسلام ، سمو الأخلاق وصالح المجتمع ، أثر القدوة فى حسن الخلق ، خلق الرسول ، الأخلاق واصلاح النفس الانسانية ، الحرية النفسية والعقلية أساس الأخلاق .

ويهمنا أن نتوقف عند بعض فقرات هذا القسم والقسم الأول لتحديد خصائص هذا العمل واتجاهه مؤلفه الذى يمثل مع زملائه هذا التيار فى الأخلاق القرآنية الذى نتناول فى هذا الفصل . والذى يقوم على مصدرين أساسيين هما : القرآن والسنة ، ويتصف ثانياً بنقد الموقف الغربى فى الأخلاق وسوف نوضح موقف الشرقاوى (محمد عبد الله) فى النقطة الثانية . وهو ينتقد أولاً الكتابات العربية التى تتابع سواء فى الشكل أو المحتوى أو التبويب الأخلاق الغربية يقول : « فى مجال الأخلاق على وجه التحديد — نلاحظ ان المراجع الرئيسية المتداولة فى عرض مفاهيم الأخلاق ومبادئها وأسسها وغاياتها وبواعثها وضوابطها ، أو فى التاريخ لعلم الأخلاق — لا أقول انها تنحوا نحواً غربياً أو تصطبغ بلون غربى فقط لكننا نلاحظ انها تحدثنا عن الأخلاق فى الحضارة الغربية بكل خصوصيتها وذاتيتها المصورة لدوافعها وغايتها وتردد معظم هذه المراجع كافة التصورات الغربية فى تبعية . ويقدم مؤلفينا علم الأخلاق ما هو فى حقيقته علم للأخلاق فى الغرب وتاريخ الأخلاق من وجهة نظر غربية » (٨٤) .

ان موقف الشرقاوى النقدي من الأخلاق الغربية يتضاد تماماً مع الاتجاه الذى يرى فى العلوم الغربية وجذورها عند اليونان ما يمكن أن تكون أساس فلسفة عربية معاصرة بينما الاتجاه الذى تعرض له لا يكتفى برفض كل ما هو ما غربى بل يوجه نقده الى من يتابعون هذا الاتجاه من الكتاب العرب مما يجعلهم لا يهتمون بنفس القدر بالأخلاق الاسلامية وببزي الشرقاوى ان من التجاوز ما نجده فى مراجع الفلسفة والأخلاق

(عندنا) من تعميم المصطلح الفلسفى الغربى والحكم على فلسفتنا وأخلاقنا فى ضوء المقاييس الفلسفية والخلقية الغربية^(٨٥) ويؤكد موقفه هذا فى بداية القسم الثالث « الأخلاق فى الاسلام » حين يتحدث عن « أصالة الأخلاق الاسلامية » فهو يرى ان الأخلاق الاسلامية أصيلة فى مصدرها لأن مصدرها الوحيد هو القرآن الكريم والسنة المطهرة وولا يجوز بأى حال من الأحوال أنه يقال ان للأخلاق الاسلامية مصدرا آخر فالأخلاق الاسلامية ولدت كاملة فى القرآن^(٨٦) * وهو نفس موقف محمد عبد الله دراز الذى يعتمد عليه الشرقاوى ويستشهد به ويسير مثله فى نفس الاتجاه القرآنى *



الهوامش والمراجع

١ - محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن ، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن ملحق بها تصنيف للآيات المختارة التي تكون الدستور الكامل للأخلاق العملية تعريب د. عبد الصبور شاهين مؤسسة الرسالة بيروت ، دار البحوث العلمية الكويت ١٩٧٣

٢ - د. السيد محمد يدوي : مقدمة دستور الأخلاق في القرآن
ص : ي أ •

٣ - المرجع السابق ص : ي ب ، ي ج •

٤ - المرجع السابق ص : ي د •

٥ - د. محمد عبد الله دراز : كلمات في مبادئ الأخلاق -
القاهرة ١٩٥٣ ، وأيضا في دراسات إسلامية - دار القلم الكويت ١٩٨٠
ص ٨٧ - ١٢٨

٦ - د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن : المقدمة
ص ١٧ - ١٨

٧ - المرجع نفسه ص ٣ ، ٤

٨ - المرجع نفسه •

٩ - المرجع السابق ص ٨

١٠ - د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن صفحات
٩٩ - ١١٧

- ١١ - المرجع نفسه صفحات ١١٨ - ١٢٣
- ١٢ - المرجع نفسه ص ١٧١
- ١٣ - د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق ص ٢٢٢ - ٢٤٢
- ١٤ - المرجع نفسه ص ٢٥٨ - ٢٥٩
- ١٥ - المرجع نفسه ص ٣٢٨
- ١٦ - المرجع نفسه ص ٣٣٧
- ١٧ - المرجع السابق ص ٤٨٣
- ١٨ - راجع ص ٥٨٩
- ١٩ - المرجع السابق ص ٦٨٤
- ٢٠ - المرجع نفسه ص ٧٦٠
- ٢١ - دستور الأخلاق في القرآن ص ٧٧٣ وما بعدها .
- ٢٢ - د. محمد عبد الله وراز : كلمات في مبادئ الأخلاق ص ٤
- ٢٣ - المرجع السابق ص ٥
- ٢٤ - المرجع نفسه ص ٨
- ٢٥ - المرجع نفسه ص ١٧
- ٢٦ - المرجع السابق ص ١٩ - ٢٦
- ٢٧ - المرجع السابق ص ٢٨

٢٨ — المرجع نفسه ص ٤٢

٢٩ — المرجع نفسه ص ٤٣

٣٠ — د. محمد عبد الله دراز : الله بحوث مبهة لدراسة تاريخ الأديان ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٦٩ ص ٥٦

٣١ — المرجع نفسه ص ١٥٣ — ١٥٨

٣١ — د. محمد السيد بدوي : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ص ٦٧

٣٢ — د. فيصل بدير عون ، د. سعد عبد العزيز : دراسات في الفلسفة الخلقية ص ٢٩٥

٣٣ — د. مصطفى حلمي : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام ص ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٦ — ١٥٥

٣٤ — د. محمد عبد الله الشرقاوي : الفكر الأخلاقي — دراسة مقارنة ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ١٩٨٨ ص ١٩٨ — ٢١٢

٣٥ — د. محمد السيد الجلنيد : في علم الأخلاق قضايا ونصوص مطبعة التقدم ، القاهرة ١٩٧٩ ص ١٥ — ١٨

٣٦ — د. عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية في الاسلام صفحات ٨ ، ٥٣ ، ٧٤ ، ١٠٣ ، ١١٣ ، ١١٦ ، ١١٩ ، ١٢٦ ، ٢٧٣ ، ١٧٥ ، ١٨٤ ، ١٩٦ ، ٢٧٣ ، ٣٠٣

٣٧ — د. أحمد عبد الرحمن ابراهيم : الفضائل الخلقية في الاسلام در الوفاء ١٩٨٨

٣٨ - مقدار يالجن : الاتجاه الأخلاقى فى الاسلام ، مطبعة الخانجى
القاهرة ١٩٧٣ ص ٢٥

٣٩ - د. بارودى : المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ترجمة د.
محمد غلاب الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، الانجلو المصرية ط ٢
القاهرة .

٤٠ - د. محمد غلاب : من أخلاق الاسلام ، المجلس الأعلى
للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، العدد ٧٩ - السنة السابعة ١٩٦٨

٤١ - المصدر السابق ص ٩

٤٢ - المصدر السابق ص ١١

٤٣ - نفس المصدر، ص ٣٩ - ٥٢

٤٤ - مقدار يالجن : الاتجاه الأخلاقى فى الاسلام دراسة مقارنة ،
مكتبة الخانجى ، القاهرة ط ١ - ١٩٧٣

٤٥ - د. مصطفى حلمى : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام
مكتبة الزهراء القاهرة ١٩٨٦ ص ١٢١ .

٤٦ - د. أحمد عبد الرحمن ابراهيم : الفضائل الخلقية فى الاسلام
دار الصفاء للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٨٩ ص ٢٥ ، ٢٦

٤٧ - مقدار يالجن : المرجع السابق ص ١٧

٤٨ - المرجع نفسه ص ٨

٤٩ - المرجع نفسه ص ٢٥

٥٠ - د. أحمد عبد الرحمن ابزاهيم : المرجع السابق ص ١٠

٥١ - المرجع السابق ص ١١

٥٢ - نجد نفس الموقف النقدي لدى كل من : أبو اليزيد العجمي :
هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق إسلامي ، حوليات دار العلوم - العدد
الحادي عشر ١٩٨٣ ، د. محمد عبد الله الشرقاوي الفكر الأخلاقي دراسة
مقارنة .

٥٤ - المرجع السابق ص ١٧

٥٥ - المرجع السابق ص ١٨

٥٦ - المرجع نفسه ص ١٩

٥٧ - المرجع نفسه ص ٢١

٥٨ - المرجع نفسه ص ٢٤

٥٩ - المرجع نفسه ص ٢٩

٦٠ - المرجع نفسه ص ٣٧

٦١ - د. عبد اللطيف محمد العبد : الأخلاق في الإسلام ، مكتبة
دار العلوم ، القاهرة ١٩٨٥

٦٢ - المرجع السابق ص ٧ - ١٧

٦٣ - المرجع السابق ص ٦

٦٤ - د. محمد السيد الجلند : قضية الخير والشر في الفكر

الاسلامى ، أصولها النظرية ، جوانبها التطبيقية دراسة علمية لمسئولية
الانسان فى الاسلام ، مطابع الحلبي ، القاهرة ط ١ - ١٩٨١ ص ٩ ، ١٠

٦٥ - د. محمد السيد الجلنيد : فى علم الأخلاق قضايا ونصوص
مطبعة التقدم القاهرة ١٩٧٩

٦٦ - المرجع السابق ص ٨٥ وما بعدها •

٦٧ - د. عبد الفتاح عبد الله بركة : فى الأخلاق والتصوف دراسات
ونصوص ، دار القلم ١٩٨٣ • والكتاب قد صدر فى نشرته السابقة فى
كتابين الأول فى التصوف والأخلاق والثانى فى التصوف نصوص
ودراسات •

٦٨ - المصدر السابق ص ٩ ، ١٠

٦٩ - أبو اليزيد العجمي : الوجهة الأخلاقية للتصوف الاسلامي
رسالة غير منشورة ، دار العلوم ، القاهرة ١٩٧٧

٧٠ - د. أبو اليزيد العجمي : حقيقة الانسان بين المسؤولية والتكريم
رابطة العالم الاسلامي ١٤٠٤ هـ •

٧١ - د. أبو اليزيد العجمي : الأخلاق بين العقل والنقل ، مكتبة
دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٨

٧٢ - نفس المرجع ص ١٢

٧٣ - نفس الموضوع السابق •

٧٤ - المرجع نفسه ص ٥

٧٥ - المرجع نفسه ص ٨

٧٦ - في اطار جهوده في تحديد معالم الأخلاق الاسلامية نشر كتاب
أبى القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني : الذريعة الى
مكارم الشريعة ، دار الصحوة ، دار الوفاء بمصر .

٧٧ - د. أبو اليزيد العجمي : الأخلاق بين العقل والنقل ص ١٢

٧٨ - د. أبو اليزيد العجمي : هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق
اسلامى ، حويلات دار العلوم - العدد الحادى عشر ١٩٨٣ ص ٢٤٨-٢١١

٧٩ - د. حسن الشرقاوى : الأخلاق الاسلامية ، دار المعرفة ،
الجامعية الاسكندرية ١٩٨٥

٨٠ - د. حسن الشرقاوى : الأخلاق الغربية فى الميزان مطابع
جريدة سفير بالاسكندرية د. ت .

٨١ - د. محمد عبد الله الشرقاوى : الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة
مكتة الزهراء ، القاهرة ١٩٨٨

٨٢ - يعرض الدكتور الشرقاوى فى القسم الرابع عدة نصوص هى :
للصداقة والأصدقاء للماوردى من « أدب الدنيا والدين » ، والحياء
للالأصفهاني من الذريعة الى مكارم علوم الشريعة تحقيق أبو اليزيد
العجمي ، ذم الهوى والشهوات لابن الجوزى من كتاب ذم الهوى ،
والمسؤولية الخلقية للشيخ عبد دراز من كتاب دستور الأخلاق فى القرآن .

٨٣ - يتناول الشرقاوى الفكر الاغريقى منذ البداية بقصد النقد
الذى طغى على البحث ، يعرض لافلاطون فى ثلاثة صفحات وينقده فى
عشرين صفحة ، وتتساوى صفحات نقده لارسطو فى عددها مع الأصفهات
التي خصصها لعرض مذهبه .

٨٤ - المرجع السابق ص ٧

٨٥ - المرجع نفسه ص ١١

٨٦ - المرجع نفسه ص ١٢١

المراجع

١ - ابراهيم بيومى مذكور الدكتور : المرحوم الدكتور منصور فهمى ، جلسة مجمع اللغة العربية الدورة ٢٥ ، وثقفس الدراسة فى كتاب منصور فهمى : أبحاث ، وخطرات ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣

٢ - أبو اليزيد العجمى : الوجهة الأخلاقية للتصوف الإسلامى رسالة دكتوراه غير منشورة بجامعة القاهرة ١٩٧٧

٣ - أبو اليزيد العجمى (الدكتور) : حقيقة الانسان بين المسئولية والتكريم رايطة العالم الإسلامى ١٤٠٤ هـ .

٤ - أبو اليزيد العجمى (الدكتور) : الأخلاق بين العقل والنقل مكتبة دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٨ .

٥ - أبو اليزيد العجمى (الدكتور) : هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق إسلامى ، حوليات دار العلوم - العدد الحادى عشر ١٩٨٣ .

٦ - أبو بكر زكرى (بالاشتراك) : مقدمة ترجمة كتاب اندريه كزيسون ، المشكلة الخلقية والفلاسفة ، نشرة الجمعية الفلسفية المصرية ، دار الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٦ .

٧ - أبو بكر زكرى (بالاشتراك) : مقلمة ترجمة الأخلاق فى الفلسفة الحديثة ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة د.ت .

٨ - أبو بكر زكرى (بالاشتراك) : مباحث ونظريات فى علم الأخلاق ط٤ ، دار الفكر الغربى ، القاهرة ١٩٦٥ .

٩ - أبو بكر زكري : تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية
ط ٤ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٤

١٠ - أحمد أمين : الأخلاق ط ٦ مطبعة لجنة التأليف والترجمة
والنشر ، القاهرة ١٩٥٣

١١ - أحمد خواجه : الأخلاق النظرية والتطبيقية • دار الغصون
بيروت لبنان ١٩٨٥

١٢ - أحمد عبد الحليم عطية (الدكتور) : القيم الواقعية الجديدة
فى فلسفة رالف بارتون بيرى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة
١٩٨٩

١٣ - أحمد عبد الرحمن ابراهيم (الدكتور) : الفضائل الخلقية
فى الاسلام ، دار الوفاء ١٩٨٨

١٤ - أحمد عبد الغفار : حديث فى الكتب ، مكتبة النهضة المصرية
القاهرة ١٩٤٧

١٥ - أحمد فؤاد الأهواني (الدكتور) : مقدمة ترجمة كتاب
النفس لأرسطو •

١٦ - أحمد فؤاد الأهواني (الدكتور) : أحمد لطفى السعيد
فيلسوف ، الكتاب التذكارى فى مهرجان الذكرى الأولى لوفاة لطفى السيد
١٩٦٣

١٧ - أحمد لطفى السيد : تصدير ترجمته لكتاب الأخلاق لأرسطو
دار الكتاب المصرية ، القاهرة ١٩٢٤

١٨ - أحمد لطفى السيد : مبادئ فى السياسة والاجتماع والأدب
دار الهلال ، القاهرة ١٩٦٣

١٩ - أحمد لطفى السيد : قصة حياتى : دار الهلال ، القاهرة

١٩٨٢

٢٠ - أحمد محمود صبحى (الدكتور) : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى ، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل دار المعارف بمصر ط ١ (١٩٦٩) •

٢١ - اسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والالم : ارسطيس وشيعته أصحاب المذهب القورىنى ، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٣٦

٢٢ - ارسطو طاليس : الأخلاق ترجمه اسحق بن حنين تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩

٢٣ - أرسطو طاليس : الأخلاق ترجمة الى الفرنسية بارقلى ساتنهلير والى العربية أحمد لطفى السيد فى جزئين ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٢٤

٢٤ - السيد محمد بدوى (الدكتور) : أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق مجلة الاداب جامعة الاسكندرية المجلد الثالث عشر ١٩٥٩

٢٥ - السيد محمد بدوى (الدكتور) : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دار المعارف بالاسكندرية ط ٢ - ١٩٨٠

٢٦ - السيد محمد بدوى (الدكتور) : مقدمة ترجمة دستور الأخلاق فى القرآن مؤسسة الرسالة ، بيروت ، دار البحوث العلمية الكويت ١٩٧٣

٢٧ - د. الربيع ميمون (الدكتور) : نظرية القيم فى الفكر

المعاصر. بين النسبية والمطلقية: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر
١٩٨٠

٢٨ - امام عبد الفتاح امام (الدكتور) : فلسفة الأخلاق ، دار
الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٨

٢٩ - اميل دوركيم :، التربية الأخلاقية ، ترجمة د. السيد محمد
بدوي ، مكتبة مصر ، القاهرة .

٣٠ - توفيق الطويل (الدكتور) : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها
دار النهضة العربية ، القاهرة ط ٣ - ١٩٧٩

٣١ - توفيق الطويل (الدكتور) : قصة الصراع بين الدين
والفلسفة ، ط ٣ دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٩

٣٢ - توفيق الطويل (الدكتور) : مقدمة كتاب سد جويك المجلد
في فلسفة الأخلاق ، دار نشر الثقافة بالاسكندرية ١٩٤٩

٣٣ - توفيق الطويل (الدكتور) : مذهب المنفعة العاملة في الأخلاق
دار النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٣-

٣٤ - توفيق الطويل (الدكتور) : المشكلة الخلقية الالزام الخلقى
من كتاب مشكلات فلسفية ، القاهرة ١٩٥٤

٣٥ - توفيق الطويل (الدكتور) جون سيتورات حل ، دار المعارف
بمصر ، القاهرة د. ت. .

٣٦ - توفيق الطويل (الدكتور) : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم
دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٨٧

- ٣٧- توفيق الطويل (الدكتور) : المثل الأعلى بين وأد الشهوة
اشباعها ، مجلة علم النفس - المجلد الثامن العدد الأول يوليو ١٩٥٢
- ٣٨- توفيق الطويل (الدكتور) : العقليون والتجريبيون في فلسفة
الأخلاق ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٥٢
- ٣٩- المثل الأعلى في فلسفة الأخلاق ، مجلة جامعة البصرة ج ٣
السنة الثانية ١٩٦٨
- ٤٠- حامد طاهر (الدكتور) : الفكر الأخلاقي في الاسلام نماذج
تحليلية ، دار العلوم ، القاهرة دت •
- ٤١- حسن الشرقاوى (الدكتور) : الأخلاق الإسلامية ، دار المعرفة
الجامعية الاسكندرية ١٩٨٥
- ٤٢- حسن الشرقاوى (الدكتور) : الأخلاق الغربية في الميزان ،
مطابع جريدة سفير بالاسكندرية دت •
- ٤٣- حسن فاضل جواد : فلسفة الأخلاق من منظور فكري عربي
معاصر ، رسالة ماجستير غير منشورة اشرف أوده عبد الأمير الاعسم
جامعة بغداد ١٩٨٨
- ٤٤- زكريا ابراهيم (الدكتور) : المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر
القاهرة ١٩٦٩
- ٤٥- زكريا ابراهيم (الدكتور) : مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر
القاهرة ط ٣ - ١٩٧١
- ٤٦- زكريا ابراهيم (الدكتور) : مشكلة الانسان ، مكتبة مصر
القاهرة ط ٣ - ١٩٦٧

٤٧ - زكريا ابراهيم (الدكتور) : مشكلة الحياة ، مكتبة مصر
القاهرة .

٤٨ - زكريا ابراهيم (الدكتور) : مبادئ الفلسفة والأخلاق ،
مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٢

٤٩ - زكريا ابراهيم (الدكتور) : كانط أو الفلسفة النقدية ،
مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٣

٥٠ - زكريا ابراهيم (الدكتور) : الأخلاق والمجتمع الدار المصرية
للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦

٥١ - زكريا ابراهيم (الدكتور) : دراسات في الفلسفة المعاصرة
مكتبة مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٨

٥٢ - زكريا ابراهيم (الدكتور) : المشكلة الخلقية عند الفيلسوف
الوجودي ، مجلة الآداب ، بيروت ١٩٦٣

٥٣ - زكريا ابراهيم (الدكتور) : عود الى مشكلات الأخلاق ،
مجلة الفكر المعاصر العدد ٣٢ يناير ١٩٦٣

٥٤ - زكى الارسوزى : الأعمال الكاملة في خمس مجلدات ،
وزارة الثقافة والارشاد القومى ، سوريا ١٩٧٢ - ١٩٧٦

٥٥ - زكى نجيب محمود (الدكتور) : من زاوية فلسفية ط ٣
دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ١٩٨٢

٥٦ - سحبان خليفات (الدكتور) : دراسة وتحقيق رسالة التنبيه
على سبيل السعادة للفارابى ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ١٩٨٧

٥٧ - سحبان خليفات (الدكتور) : مقدمة تحقيق مقالات يحيى
ابن عدى الفلسفية ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ١٩٨٧

- ٥٨ - سليم بركات : الفكر القومي وأسس الفلسفة عند الارسوزي
دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق ١٩٧٩
- ٥٩ - صدقي اسماعيل : قومية الارسوزي وتأثير الثقافات الغربية ،
المجلد الأول من المؤلفات الكاملة مطابع وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧٧
- ٦٠ - صلاح قنصوه (الدكتور) : نظرية القيم في الفكر المعاصر
دار التنوير ، بيروت ط ٢ - ١٩٨٤
- ٦١ - طه حسين (الدكتور) : علم الأخلاق لارسطو طاليس ،
ترجمة لطفي السيد ، حديث الأربعاء ج ٣ ، دار المعارف بمصر ط ١٠ -
١٩٧٦
- ٦١ - طه حسين (الدكتور) : شعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس
حديث الأربعاء ج ٣ ، دار المعارف بمصر ط ١٠ - ١٩٧٦
- ٦٢ - طه حسين (الدكتور) : كتاب السياسة لارسطو طاليس ،
ترجمة لطفي السيد باشا ، الكاتب المصري ، القاهرة ديسمبر ١٩٤٧/٤٦
- ٦٣ - ظافر عبد الواحد : الأخلاق عند الارسوزي ، مجلة المعرفة
السورية العدد ١١٣ يوليو ١٩٧١
- ٦٤ - عادل العوا (الدكتور) : العمدة في فلسفة القيم ، دار طلاس
للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق - سوريا ١٩٨٦
- ٦٥ - عادل العوا (الدكتور) : القيمة الأخلاقية ، مطبعة جامعة
دمشق ، سوريا ١٩٦٠
- ٦٦ - عادل العوا (الدكتور) : المذاهب الأخلاقية (عرض وتقد)
مطبعة الجامعة السورية ، دمشق ١٩٥٨

٦٧ — عادل الغوا (الدكتور) : مواد : أخلاق — شرف — فضيلة
ورذيلة — كرامة ، المجلد الأول ، الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد
الانماء العربى ، بيروت ١٩٨٦

٦٨ — عادل الغوا (الدكتور) : مواد : الطبيعة الأخلاقية — فلسفة
الأخلاق مذهب اللذة ، الجزء الثانى بمجلديه من الموسوعة الفلسفية
السريية ، معهد الانماء ، بيروت ١٩٨٨

٦٩ — عبد الحى قابيل (الدكتور) : المذاهب الأخلاقية فى الاسلام
دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٤

٧٠ — عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : الأخلاق النظرية ، وكالة
المطبوعات ، الكويت ١٩٧٦

٧١ — عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : الأخلاق عند كافط ، وكالة
المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩

٧٢ — عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : الزمان الوجودى ، المؤسسة
العربية للدراسات والنشر ، بيروت — لبنان *

٧٣ — عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : دراسات ونصوص فى
الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بيروت — لبنان ١٩٨١

٧٤ — عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : هل يمكن قيام أخلاق
وجودية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٥٣

٧٥ — عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : مادة بدوى ، الموسوعة
الفلسفية فى جزئين المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت — لبنان *

٧٦. — عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : مقدمة تحقيق كتاب أرسطو الأخلاق ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩

٧٧ — عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : لطفى السيد وترجمته لأرسطوطاليس ، الكتاب التذكاري في مهرجان الذكرى الأولى لوفاته لطفى السيد ، القاهرة ١٩٦٣

٧٨ — عبد العزيز عزت (الدكتور) : (ابن) مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٩٤٦

٧٩ — عبد العزيز عزت (الدكتور) : الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع ، القاهرة ١٩٥٣

٨٠ — عبد العزيز عزت (الدكتور) : المقولات الأخلاقية ، القاهرة ١٩٥٦

٨١ — عبد اللطيف محمد العبد (الدكتور) : الأخلاق في الإسلام مكتبة دار العلوم ، القاهرة ١٩٨٥

٨٢ — على معبد فرغلى (الدكتور) بالاشتراك : محاضرات في الأخلاق ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٧٥

٨٣ — الفارابي : أحصاء العلوم • تحقيق ده عثمان أمين الانجلو القاهرة ١٩٦٨

٨٤. — فيصل بدير عون ، وسعد عبد العزيز (الدكتور) : دراسات في الفلسفة الخلقية ، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ١٩٨٣

٨٥. — قباري اسماعيل (الدكتور) : علم الاجتماع والفلسفة الجزء الثالث الأخلاق والدين ، دار الطلبة العرب ، بيروت ط ٢٠ — ١٩٦٨

٨٦ — قبارى اسماعيل (الدكتور) : قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع ط ٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب بالاسكندرية ١٩٧٨

٨٧ — الكونت دى جلاززا : محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها، الفلسفة العربية ، الأخلاق ١٨/١٩١٩ ، مطبعة التقدم بمصر ، القاهرة ١٩١٩

٨٨ — ماجد فخرى (الدكتور) : الفكر الأخلاقى العربى ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ط ٢ — ١٩٨٦

٨٩ — ماجد فخرى (الدكتور) : فلسفة ابن رشد الأخلاقية أعمال مهرجان ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، الجزائر ١٩٧٨

٩٠ — ماجد فخرى (الدكتور) : فلسفة الفارابى الخلفية وصلتها بالأخلاق التيفوماخية الكتاب التذكارى للفارابى تصدير د. مذكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٣

٩١ — محمد السيد الجليند (الدكتور) : فى علم الأخلاق قضايا ونصوص ، مطبعة التقدم ، القاهرة ١٩٧٩

٩٢ — محمد السيد (الدكتور) : قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى ، مطابع الحلبي ، القاهرة ١٩٨١

٩٣ — محمد حافظ دياب (الدكتور) : تحولات منصور فهمى ، مجلة المنار العدد ٤٨ — ١٩٨٨

٩٤ — محمد عابد الجابرى (الدكتور) : الخطاب العربى المعاصر ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٢

- ٩٥ — محمد عبد الرحمن بيصار (الدكتور) : العقيدة والأخلاق
وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع ، الانجلو المصرية ، ط. ٤ ، القاهرة ١٩٧٣
- ٩٦ — محمد عبد الرحمن بيصار (الدكتور) : المختصر في العقيدة
والأخلاق ، الانجلو المصرية ، القاهرة .
- ٩٧ — محمد عبد الرحمن مرجبا (الدكتور) : المرجع في تاريخ
الأخلاق ، جروس بروس ، طرابلس لبنان ١٩٨٨
- ٩٨ — محمد عبد الله دراز (الدكتور) : دستور الأخلاق في
القرآن ، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن تعريب د. عبد الصبور
شاهين ، مؤسسة الرسالة بيروت ، دار البحوث العلمية ، الكويت ١٩٧٣
- ٩٩ — محمد عبد الله دراز (الدكتور) : كلمات في مبادئ الأخلاق
القاهرة ١٩٥٣
- ١٠٠ — محمد عبد الله دراز (الدكتور) : الله بحوث ممهدة لدراسة
تاريخ الأديان ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٦٩
- ١٠١ — محمد عبد الله الشرقاوي (الدكتور) : الفكر الأخلاقي
دراسة مقارنة ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ١٩٨٨
- ١٠٢ — محمد غلاب (الدكتور) : من أخلاق الاسلام ، المجلس
الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ١٩٦٨
- ١٠٣ — محمد كامل حسين : أحمد لطفى السيد والدعوة الى أرسطو
مجلة الكاتب السوري ، القاهرة .
- ١٠٤ — محمد كمال جعفر (الدكتور) : في الفلسفة والأخلاق ،
دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية ١٩٦٨

١٠٥٠ — محمد كمال جعفر (الدكتور) : دراسات فلسفية وأخلاقية
مكتبة دار العلوم ، القاهرة ١٩٧٧

١٠٦ — محمد كمال جعفر (الدكتور) : مدخل الى علم الأخلاق
مكتبة دار العلوم ، القاهرة ١٩٨٠

١٠٧ — محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ، مطبعة أمين
عبد الرحمن ، القاهرة ١٩٤٠

١٠٨ — محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق في الاسلام وصلتها
بالفلسفة الاغريقية مطبعة الأزهر ، القاهرة ١٩٤٣

١٠٩ — محمد يوسف موسى : مباحث في فلسفة الأخلاق ، مطبعة
الأزهر ، القاهرة ١٩٤٣

١١٠ — محمود زقزوق (الدكتور) : مقدمة في علم الأخلاق ،
دار القلم ، الكويت ط ٣ — ١٩٨٣

١١١ — محمود زقزوق (الدكتور) : قضايا فكرية واجتماعية في
ضوء الاسلام ، دار المنار ، القاهرة ١٩٨٩

١١٢ — مصطفى حلمي (الدكتور) : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء
الاسلام ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٦

١١٣ — مقداد يالجن : الاتجاه الأخلاقي في الاسلام ، مطبعة الخانجي
القاهرة ١٩٧٣

١١٤ — منصور فهمي (الدكتور) : أبحاث وخطرات ، الهيئة
المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣

١١٥ - منصور فهمي (الدكتور) : كيف ينبغي ان تكون الأخلاق
في مصر لتسهم في التعاون العالمي ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ١٩٤٣

١١٦ - منصور فهمي (الدكتور) : الضعف الخلقى واثره في
حياتنا لاجتماعية .

١١٧ - ناجي التكريتي (الدكتور) : الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية
عند مفكرى الاسلام ، دار الاندلس ، ط ٢ بيروت ١٩٨٢

١١٨ - ناجي التكريتي (الدكتور) : الفلسفة السياسية عند ابن
أبي الربيع مع تحقيق كتاب سلوك الممالك في تدبير الممالك ، ط ٣ دائرة
الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٨٦

١١٩ - ناجي التكريتي (الدكتور) : الأخلاق في كتاب حضارة
العراق دائرة الشؤون الثقافية ، العراق .

١٢٠ - ناجي التكريتي (الدكتور) : الأخلاق في الجاهلية ، حولة
كلية الآداب جامعة بغداد ١٩٨٣

١٢١ - ناجي التكريتي (الدكتور) : ابن حزم بين الدين والفلسفة
في كتاب الأخلاق ، مجلة كلية الآداب جامعة بغداد ١٩ عام ١٩٧٦

١٢٢ - ناجي التكريتي (الدكتور) : المعنى الأخلاقي للصداقة في
الفلسفة الاسلامية ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد الحادي والثلاثون
تشرين الأول ١٩٨٠

١٢٣ - ناصف نصار (الدكتور) : طريق الاستقلال الفلسفى سبيل
الفكر العربى الى الحرية والابداع ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٥

١٢٤ — نجيب بلدى (الدكتور) : مراحل التفكير الأخلاق ، دار المعارف بمصر ١٩٦٢.

١٢٥ — لجنة من قسم العقيدة والفلسفة (أصول الدين) : أصول العقيدة الاسلامية والأخلاق ، مكتبة الأزهر ، القاهرة ١٩٧٥.

١٢٦ — لجنة من قسم العقيدة : دراسات فى الفكر العقائدى والأخلاقى فى الاسلام ، القاهرة ١٩٧٦.

١٢٧ — لجنة من قسم العقيدة والفلسفة : أضواء على العقيدة الاسلامية والأخلاق ، القاهرة ١٩٧٦.

— Fahkray. M., : The platonis mof Miskawoyh and its Implication for his Ethies, Studia jslamica 42 1942.

— Naji Al - takkriti (Ed) : Tahdhib al akhlaq Ibn Adi, Beirut Oueidat 1978.

* * *

رقدم الايداع بدار الكتب : ٨٩/٨٤٧٤

دار الكتب
٩٢٥٢٠٤
الرقم ٣٠٢٥٢٠٤ - سجلات دار الكتب

الفهرس

الموضوع	الصفحة
اهـاء	(ت)
مقدمة	(ج)
الفصل الأول : الأخلاق اليونانية فى الفكر العربى الحديث	٥
أولا : أحمد لطفى السيد : أرسطو مكوئ للفسفة العربية الحديثة	٥
ثانيا : اسماعيل مظهر وفلسفة اللذة والألم	١٤
ثالثا : نجيب بلدى من الترجمة الى الابداع	٢٦
هوامش وملاحظات الفصل الأول	٣٧
الفضل الثانى : الأخلاق الاجتماعية	٤٥
أولا : منصور فهمى الربط بين الأخلاق والمجتمع	٤٥
ثانيا : عبد العزيز عزت الأخلاق بين الفلسفة والنفس وعلم الاجتماع	٤٨
ثالثا : السيد محمد بدوى وأصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق	٥٥
رابعا : قبارى اسماعيل : وقضايا علم الأخلاق من زاوية علم الاجتماع	٦٠
	٢٢٧